

ĀRYADEVA ET SON CATUḤŚATAKA

ÉTUDES
SUR
ĀRYADEVA
ET SON
CATUḤŚATAKA

CHAPITRES VIII - XVI

PAR

P. L. VAIDYA

B. A. (Rom) M. A. (Cal)

Docteur de l'Université de Paris

Professeur de sanscrit et de pali à Willingdon College, Saugli (Bombay)

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB (VI^e)

—
1923

PRÉFACE

Le problème de l'origine et du développement de la doctrine de Māyā dont la paternité est exclusivement attribuée à Śankara par la tradition indienne, occupait mon esprit depuis l'achèvement de mes études sur le système du Vedānta. Il me semblait donc qu'il y avait beaucoup de points communs, et aussi beaucoup de points distincts, entre Śankara et ses prédécesseurs Bouddhistes Rāmānuja et les autres commentateurs des Brahmasūtras me semblaient avoir raison quand ils appelaient Śankara un Bouddhiste déguisé. Il fallait alors chercher les points communs à ces deux systèmes. Bien que certains aspects de la doctrine remontent à l'époque upanisadique, par exemple la réalité de la cause et la non-réalité des effets, la doctrine, dans son ensemble, prit l'aspect d'un illusionisme, comme chez Śankara, au cours de son passage par le développement philosophique du Bouddhisme. La parenté entre les Mādhyamikas et les Yogācāras d'une part, et Śankara d'autre part, est très frappante. Au moins est-il utile de rechercher pour quelles raisons Rāmānuja, Madhva et Vijñānabhikṣu croyaient à cette parenté. Parmi les auteurs de langue européenne, MM. Jacobi (JAOS, XXXIII, part 1, pp 51 et suiv.), Poussin (JRAS, 1910, pp 128 et suiv.), Walleiser (Der Aeltere Vedānta, Heidelberg 1910) et Sukhtankar (WZKM, vol 22, pp 136 et suiv.) se sont déjà prononcés pour cette parenté. MM. Deussen (Vedānta) et Prabhudatta Shāstri (The Doctrine of Māyā, London, 1911), au contraire, soutiennent que la paternité de la doctrine de Māyā n'appartient qu'à Śankara. L'histoire de la doctrine de Māyā dans la pensée indienne se divise en trois époques, l'époque upanisadique, l'époque

bouddhique et l'époque post-bouddhique. M. Oldenberg dans son ouvrage : *Die Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, a déjà démontré (pp. 282-340) la parenté entre la pensée upaniṣadique et la pensée bouddhique. Il ne nous reste qu'à démontrer celle des pensées bouddhique et post-bouddhique. Mais malheureusement les ouvrages originaux du côté bouddhique ne nous sont conservés que dans les traductions tibétaines et chinoises, que seul un spécialiste peut consulter. En outre le savant orthodoxe indien ne pense guère dans une langue étrangère ; du moins est-ce en sanscrit qu'il pense le mieux.

C'est avec ce double but de présenter les traductions dans une langue européenne, d'une part, et de reconstruire les textes en sanscrit d'autre part, que je commence mon travail, dont je ne présente ici qu'un fragment, pour l'histoire de la doctrine de Māyā. J'espère présenter le système philosophique de l'école Mādhyamika aussitôt que mes matériaux seront complets.

Je dois remercier très cordialement M. P. Masson-Oursel qui m'a apporté une aide des plus précieuses et ne m'a jamais refusé ses bons conseils. A M. J. Przyluski mes remerciements sont également dûs ; c'est grâce à son concours qu'il m'a été possible de contrôler mes interprétations du texte tibétain par la version chinoise. M^{lle} Liwschitz me fut d'un grand secours pour la rédaction.

Mais avant tout, ma reconnaissance est due à M. Louis de la Vallée Poussin, de l'Université de Gand : c'est grâce à sa direction que j'ai commencé mes études bouddhiques et particulièrement les études tibétaines. Il est inutile de dire, — après plusieurs références que j'ai faites à ses ouvrages, et il y en a d'autres que je n'avais pas l'occasion de citer ici, — quelle source d'information sur le Bouddhisme on peut trouver chez lui. J'emporte des souvenirs inoubliables des heures que j'ai eu le plaisir de passer dans la compagnie du Kalyānamitra qu'il fut pour moi.

ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

- AKV : Abhidharmakosaśāstra (Manuscrit).
- BC : Bodhicaryāvatara (Bibliotheca Indica, Calcutta).
- BCP : Bodhicaryāvatārapañjikā (Bibliotheca Indica, Calcutta)
- BEFEO : Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient
- BTS : Buddhist Text Society.
- Burnouf : Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, 1^{re} édition, Paris
- Cordier : Catalogue du Fonds tibétain, 3^e partie, Paris, 1915.
- Fujishima : Le Bouddhisme japonais, Paris, 1899.
- Grunwedel : Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie, Leipzig, 1900.
- HPS : Haraprasāda Shāstri, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, pp. 449-514, Calcutta, 1914
- JAOS : Journal of the American Oriental Society.
- JASB : Journal of the Asiatic Society of Bengal.
- JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society, London
- Mdo : Mdo-*h*grel de Tanjur (Catalogue de Cordier).
- Minayeff : Recherches sur le Bouddhisme, traduit du russe, par R. H. A. de Pompignan, Paris, 1894.
- MK : Madhyamakakārikā (Bibliotheca Buddhica)
- MV : Madhyamakavṛtti, par Candrakīrti (Bibliotheca Buddhica).
- MVagga : Mahāvagga, par Oldenberg, London, 1879.
- MVastu : Mahāvastu, par E. Senart, Paris, 1882-1897.
- MVyutpatti : Mahāvvyutpatti, par Minayeff (Bibliotheca Buddhica, XIII, 1910-11).
- Pān : Pāṇini.
- SBE : Sacred Books of the East.
- Schiefner : Tārānātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, Saint-Petersburg, 1869.
- SDS : Sarvadarśanasamgraha de Mādhava, Poona.
- Takakuşu : I-Tsing, Records of the Buddhist religion, Oxford, 1896.
- Tārānātha : Texte tibétain de Geschichte des Buddhismus, publié par Schiefner, Saint-Petersburg 1868.
- Wallerse : Prajñāparamitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Göttingen, 1914.
- Wassiljew : Der Buddhismus, Saint-Petersburg, 1860
- Winternitz : Geschichte der indischen Litteratur, II, Leipzig, 1920
- WZKM : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
- Yamakami : Systems of Buddhist Thought, Calcutta, 1912.
- ZMDG : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

SANSKRIT

a ā i l u ū r ṛ l e ai o au ṃ(anusvāra) h ;
k kh g gh ṇ, c ch j jh ñ, ṭ ṭh d dh n, t th d dh n,
p ph b bh m, y r l v ś ṣ s h.

TIBÉTAİN

a i u e o ;
k kh g ṅ, c ch j ṅ, t th d n, p ph b m,
tc tch ds v sh z h y r l ś s h.

INTRODUCTION

I — ORIGIN ET DEVELOPPEMENT DE L'ECOLE MĀDHYAMIKA

La communauté religieuse fondée par le Bouddha montrait déjà des signes de dissension durant la vie même de son fondateur. Devadatta, son cousin, fut son adversaire constant, mais un adversaire sans succès, et le pravrajaka Subhadra¹ qui fut admis au Samgha par le Bouddha lui-même quelques jours avant son nirvāṇa, manifesta immédiatement après la mort du Maître une sorte de rébellion contre la foi qu'il avait récemment embrassée. D'après ce qui est relaté dans les derniers chapitres du Cullavagga, cet esprit de dissension, qui commença à se manifester de si bonne heure, se calma momentanément puisqu'un concile de cinq cents moines se réunit à Rajagṛha et fixa provisoirement au moins l'enseignement du Maître. On doute toutefois de l'authenticité de ce premier concile, car les documents les plus anciens, le Mahāparinirvāṇasūtra par exemple, ne le confirment pas. Les divergences de vue des Bouddhistes se dessinèrent nettement de plus en plus durant le siècle qui suivit et, vers la fin de ce dernier, une scission devint inévitable.

Un grand nombre de moines de Vaiśālī² s'écarterent des règlements très stricts de l'Ordre (samgha) sur dix points (daśa vastuni) lesquels, quoique futiles en eux-mêmes, eurent de très grandes conséquences. Un concile des moines les plus âgés siégea alors à Vaiśālī afin de décider si oui ou non un moine doit se conformer à ces dix points. Le concile conclut

1 Comparer Oldenberg, *Introduction to M'v'agga* p. xxv et suiv.

2 *Introduction to M'v'agga*, p. xxix et suiv.

pour la négative ; l'opposition, qui comprenait un très grand nombre de moines, fut exclue de l'Ordre et, pour éviter que les paroles du Maître fussent mal interprétées à l'avenir, les membres du concile recitèrent le Dharma et le Vinaya tels qu'ils avaient été enseignés par le Bouddha, et codifièrent, en quelque sorte, ses paroles. Cet événement est connu sous le nom de concile de Vaisâli ou la Vinayasamgiti.

On donne le nom de Sthaviras (pîli : Theras, vieux, orthodoxes) aux moines qui adhérèrent aux décisions du concile ci-dessus, et de Mahāsāṃghikas (la majorité) aux dissidents. Ces premiers groupes¹ continuèrent à se diviser, puis à se subdiviser. Par exemple, les Sthaviras étaient encore subdivisés en Mahāsāṃsakas et Vṛjiputras. Chacune de ces branches semble être spécialisée dans une certaine partie des Écritures Saintes, alors incomplètes, et y ajoutèrent de nouveaux textes, surtout la littérature d'Abhidharma qui ne faisait pas partie du canon à cette époque.

Nous constatons que la secte des Mahāsāṃsakas se redivisa encore en un certain nombre de branches. Celle qui nous intéresse particulièrement est celle des Sutravādins, c'est-à-dire celle qui considère les Sutras comme ayant plus d'autorité que les autres parties des Écritures Saintes. De même, nous trouvons parmi les subdivisions des Vṛjiputras une secte s'appelant le Dharmottarika. Il semble que cette secte ait, par excellence, donné naissance à la littérature d'Abhidharma qui se développa pendant les 125 ans environ qui suivirent le concile de Vaisâli, et qui atteignit une telle importance que son admission aux Écritures Saintes fut reconnue comme nécessité absolue par le concile réuni à Pāṭaliputra.

L'esprit de dissension dans l'Ordre, dont l'origine remonte à l'époque du concile de Vaisâli, alla en s'amplifiant, divi-

1 Sur les écoles bouddhiques comparer 1° Wijesinha *Mahāvamsa*, part I, v, 15, 2° Rhys Davids, *Schools of Buddhist Belief*, IRAS, 1892 pp 1-32, 3° Wassiljew, pp 244-284 4° Taranatha, chap XLII, 5° Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II 6° Vidyabhūṣana, *Mediaeval Logic*, p 57 et suiv

sant également les deux branches des Sthaviras et des Mahā-sāṃghikas a un autre point de vue Ici, la séparation est quelquefois motivée par l'interprétation et l'autorité du Canon . parfois par un ācārya célèbre désireux d'attirer des disciples , parfois par l'éloignement dans l'espace, ou même encore par la différence d'habillement Ainsi, si nous examinons les noms des premières sectes, nous constatons que les Sūtravādins (pāli Suttabhānakā) et les Dharmottaras (pāli Dhammabhānakā ou Dhammakathikā) doivent leur nom a l'interprétation et à l'autorité des Sūtras et de l'Abhidharma respectivement, les Kāśyapīyas, Siddharthakas et Dharmaguptīyas a leurs célèbres ācāryas, les Vṛjiputras a leur clan, les Haimavatas, Rājagṛīyas, Pūrvaśāliyas, Aparasāliyas et Gokulīkas a leur habitat et les Tamraśāliyas à leur habillement Mais les noms de Sarvāstivādin, Prajñaptivādin, Lokottaravādin et Samkrantika semblent suggerer qu'ils tirent leur origine de quelque point de vue philosophique particulier, au moins dans une forme insuffisamment développée C'est cette dernière classe qui, ainsi que les anciens Suttabhānakas et Dhammakathikas continua à se développer dans les écoles métaphysiques des Sautrantikas et des Vaibhāsikas

Un nouveau résultat de cette rupture dans l'unité du Saṃgha bouddhique fut la nécessité de réviser une seconde fois le Buddhavacana Les Livres Saints et les règlements relatifs a l'admission au Saṃgha étaient tellement élastiques que le premier venu, même s'il n'était pas d'accord avec les vues du Bouddha, pouvait aisément faire partie du Saṃgha, prêcher ensuite à sa guise, et même ajouter des textes aux Écritures Saintes Ce chaos¹ et le massacre d'un grand nombre de moines sur l'ordre d'Aśoka, — ordre mal compris par le ministre de ce dernier, — amenèrent la convocation d'un concile de moines sous la présidence de Moggaliputta L'Abhidharma fut, cette fois, admis au Canon et le Tripitaka formé,

1 *Introduction to M'Vagga* p xxxi et suiv. *Dīpavamsa*, *Mahāvamsa* et *Samantapāsādikā* sur le troisième concile

et, ce qui est d'une importance primordiale pour ce concile, c'est que son président, Moggalliputta décrivit dans un traité connu sous le nom de Kathavatthu, et constituant maintenant le dernier livre du Tripitaka, les idées dogmatiques avancées par ses disciples et lui, et les proclama en plein concile

Cet événement la composition du Kathavatthu et son introduction dans le saint Tripitaka, fut un très grand stimulant pour le genre métaphysique des Bouddhistes dont la compétence s'était déjà affirmée par la production d'une littérature d'Abhidharma très étendue. Les premières écoles de Suttabhikkhava, Dharmakathika Hetuvada et Pannattivada étaient alors en pleine activité non pas pour la production de nouveaux livres sur la littérature sacrée, production qui avait déjà été limitée deux ou trois fois à cette époque mais dans le but de systématiser les textes contenus dans le Canon. Maintenant, les divergences d'opinion quant à l'interprétation allaient, naturellement être plus accentuées que jadis, et en nous basant sur l'analogie que présente l'histoire des autres systèmes de la philosophie indienne nous trouvons que c'est justement la raison pour laquelle deux systèmes différents allaient puiser d'une même source quoique tous deux eussent pour origine la même littérature sacrée.

Quelques unes des écoles ecclésiastiques fondées tout au début disparurent par la suite et furent remplacées par de nouvelles. Il est assez curieux de constater que le nombre sacré de dix huit fut respecté. Pour leur métaphysique les historiens classent ces dix huit écoles plutôt arbitrairement en quatre groupes¹ : les Sarvastivādins les Sammitiyas les Mahāsamghikas et les Sthaviras parmi ceux-ci on dit que les deux premiers appartenaient à l'école Vaibhāsika et les deux derniers à l'école Sautrantika. Il faut toutefois remarquer que ces écoles métaphysiques rejoignirent l'une ou l'autre des sectes dont il est question plus haut pour l'accomplir

1 Tarānatha Schiefner chap. XLII Vidyabhusana p. 58 et suiv.
Takakusu / Tsing p. XXIII et suiv.

sement des fonctions religieuses et des autres règlements de l'Ordre des Bouddhistes en général Une preuve éclatante à l'appui de ce fait est donnée par Burnouf, et se tire de l'Abhidharmakosavyākhyā de Yaśodhara montrant que les Vātsīputriyas partageaient les vues des Mādhyamikas (Burnouf, page 570, Abhidharmakośavyākhyā, folio 477 a. ya ekesām pudgalagrāha itī, Vātsīputriyānām ekesām sarvanāstigrāha itī ; madhyamakaścittānīm ity abhiprayah)

Mais qu'il me soit permis d'ouvrir ici une courte parenthèse En écrivant l'histoire de l'école Mādhyamika, je dois donner les dates approximatives des événements enregistrés, mais notre connaissance de cette période est tellement imparfaite, que toute précision semble impossible à observer C'est pourquoi je donne ces dates sous toutes réserves, je sais que bien des savants pourront ne pas être d'accord avec moi à ce sujet et je puis seulement dire que les dates doivent être prises comme hypothétiques, non définitives et susceptibles d'être corrigées, soit par une argumentation meilleure, soit par des recherches plus approfondies Ma seule autorité pour cette période a été « l'Histoire du Bouddhisme » par Tārānatha, écrite en 1608 Comme il le dit, il a tiré les matériaux nécessaires à la composition de son livre d'écrivains plus anciens, et il semble qu'en les maniant, il ait montré un certain esprit critique Il n'hésite jamais à exposer les faits qui se contredisent et leurs solutions telles que les pandits pouvaient les lui donner, ainsi qu'à reconnaître son manque d'information sur certains auteurs Son œuvre cependant souffre du fait qu'il y a ajouté un certain nombre de mythes et d'improbabilités, et plusieurs des faits mentionnés, tels que les dates de Pāṇini et Vararuci, sont absolument faux, comme tout le monde peut aisément s'en rendre compte Nous n'avons pas de preuves, à part ses propres assertions, de l'existence de divers rois dont il parle, pas plus que de leurs règnes, et il s'ensuit que les données qu'il a enregistrées ont une base peu sûre Il faut toutefois reconnaître que l'ordre chronologique des écrivains après Nāgārjuna est exact et que l'on peut s'y fier, puisque la concordance des différents auteurs de cette

époque en est une preuve manifeste. C'est cette évidence qui m'a permis d'interpréter les dates approximatives fournies par les ouvrages des divers écrivains, j'ai accepté les siennes chaque fois que je les ai trouvées confirmées, soit par d'autres preuves, soit par des recherches récentes. Je suis forcé de reconnaître que je n'ai pas de nouvelles données historiques à présenter.

Voici ce qui expliquera quelque peu ma position. Je place la date du nirvāṇa du Bouddha entre 480 et 470 av. J.-C., celle du couronnement d'Asoka en 265 av. J.-C., et de Kaniska vers 78 après J.-C. Je trouve assez difficile d'admettre, comme le fait Taranatha, que Kaniska regna quatre cents ans après la mort du Bouddha, et, parmi la quantité de théories (il n'y en a pas moins de onze) sur l'âge de Kaniska, j'ai pensé que l'an 78 était la date la plus plausible¹. Après Kaniska, Taranātha mentionne un roi du nom de Candanapāla qui, selon lui, régna cent vingt ans et vécut 150 ans. Cette assertion est inadmissible. Mais comme ses pandits lui dirent un jour de considérer une année comme étant de six mois², je suppose que la durée du règne de Candanapāla ne fut que de soixante ans, soit jusqu'en 138 après J.-C. quand apparaît Rahula bhādra. Après Candanapāla vinrent Haricandra et Akṣacandra et, comme Taranatha ne parle pas des années durant lesquelles ils restèrent sur le trône, je prends la durée de chacun de leurs règnes comme étant de 25 ans. Leur successeur, Nemaçandra regna donc entre 188 et 200 après J.-C., époque à laquelle Taranatha place la carrière littéraire de Nagarjuna, j'accepte cette date comme étant presque correcte. Le successeur de Nemaçandra est Salacandra, 200-225 après J.-C. lorsque vint Āryadeva. La période séparant Āryadeva d'Asanga est occupée par six règnes successifs, dont ceux de Bṛhūsara et de Karṇatandura furent de 35 à 40 ans respec-

1 D^r F. W. Thomas *Date of Kaniska*, JRAS, 1913, p. 626 et suiv.
Prof. Rapson *History of India* p. 883.

2 Taranatha xv et xxii. Schiefner, p. 73 et 126.

3 Taranātha xviii et xxii.

tivement, celui de Dharmacandra fut très court. Je place donc Asaṅga et Vasubandhu entre 350 et 400 après J.-C., ce qui concorde avec les dires de Tārānātha, les faisant vivre environ 900 ans après la mort du Bouddha ($543 + 350 = 893$). Ceci concorde également avec la date fixée par N. Peri pour Vasubandhu (BEFEO, 1911, nos 3-4, « A propos de la date de Vasubandhu »). J'ai placé Buddhapaṇita dans la première moitié du cinquième siècle, Dignāga et Sthiramati dans la seconde moitié du même siècle, Ravigupta et Gunamati également dans la seconde, Candrakīrti et Candragomin entre 575 et 625, Dharmapāla, 625-650, Devaśarman et Jayadeva, 650-675, Śāntideva et Dharmakīrti, 675-700, Avalokita-vrata, Buddhajñānapāla et Śāntiraksita, 750-800, et Kamala-sīla, 800-825.

Toutes ces dates et leur ordre de succession sont confirmés par le témoignage évident des assertions de Tārānātha. Certaines de ces dates sont également confirmées par d'autres preuves indépendantes. Je dois dire une fois de plus que cette façon de calculer les dates ne donne pas une précision absolue, mais je pense que s'il y a une légère erreur, celle-ci n'est guère de plus de 25 ans dans un sens ou dans l'autre, ce qui, je crois, vu nos connaissances actuelles de cette période, est plutôt tolérable. Je ferme ma parenthèse et retourne à mon sujet.

Les deux conciles qui eurent lieu successivement sous Asoka et sous Kaniska sont séparés par une période de deux à trois cents ans, époque très importante au point de vue de l'évolution des systèmes philosophiques des Bouddhistes. Malheureusement, cette période est excessivement obscure du fait que sa littérature n'a pas été conservée dans sa langue originale, mais dans des traductions fort incomplètes, et nous devons nous en tenir aux informations de hasard données par des étrangers ou par des commentateurs indigènes. En consultant l'Abhidharmakośavyākhyā et d'autres commentaires, nous apprenons que chacune des dix-huit sectes, les Tamraparīyas¹, par exemple, avait son Canon particulier. Wassil-

jew¹ et Burnouf nous disent que les Māhāvastivādins avaient leur littérature en sanscrit, les Mahīśaughikās en prākrit, les Sammitīyas en apibhramśā, et les Sthaviras en pūṣṭi (pīli²). Quand et comment ces canons furent formés, nous ne le savons guère, et je n'aborde pas ici la question si fréquemment discutée de la priorité soit de la version sanscrite, soit de la version pīlie du Tripiṭaka. C'est également durant cette période que certains des Sūtras sanscrits, — que s'est appropriés maintenant le Mahāyāna, — apparurent sous leur forme la plus ancienne, la forme actuelle des Vajrapāyāsūtras étant décidément plus moderne. Les écoles métaphysiques prédominantes étaient celles des Sautrāntikās et des Vaibhīśikās, et de nouveau, parmi ces dernières, les Sammitīyas.

Au début de l'ère chrétienne, la partie Nord-Ouest de l'Inde fut envahie par les Furuskās, ou Scythes Kaniskā, qui élit leur chef, conquit Pahlāva, Kāśmīra, et Delhi et est supposé avoir fondé l'ère saka en 78 après J.-C. Il accepta la foi bouddhique et est également supposé avoir popularisé la nouvelle forme du Bouddhisme connue maintenant sous le nom de Mahāyāna. Un concile de Bouddhistes fut réuni sous son patronage à Jālandhara², sous la présidence commune de Paśyva et de Vasumitra. Les trois cents moines assemblés à cette occasion composèrent en sanscrit trois ouvrages explicatifs de l'ancien Tripiṭaka, c'est-à-dire Sūtrapadesa, Vinayavibhīṣī et Abhidharmavibhāṣī. *

Après le concile de Jalandhara, deux tendances devinrent évidentes. L'une, qui concernait l'idéal de la vie religieuse, se développa en le Mahāyāna, que nous connaissons. Le Mahāyāna, — le Grand Véhicule, — divisant sa course en trois sections, simplifia la vie religieuse et rendit la religion plus populaire par l'addition d'une section du Bodhisattva aux deux autres des Hinayānistes, facile à saisir et à pratiquer par l'introduction de la théorie de six pāramitas, dont les cinq

1 Wassiljew, p. 294. Burnouf, p. 445 et suiv.

2 Takal usu, p. xxv et suiv.

premiers entrèrent dans la catégorie des sciences morales, et le sixième dans la Métaphysique ou science transcendante.

Sous cette influence, la métaphysique se développa en un système didactique, système pouvant convaincre et convertir tout intelligent chercheur de la vérité. La plus grande partie de la littérature de Prajñāpīramitā, résultant d'un développement des Sūtras, — forme des Sūtras développés ainsi que quelques autres éléments nouveaux, — appartient probablement à cette période. L'école Satyasiddhi du Hinayāna, dont seules les sources chinoises¹ nous ont révélé l'existence, est une sorte de compromis entre le Hinayāna et le Mahāyāna ; elle prit naissance à peu près à cette époque, quoique Harivarman, le fondateur ou plutôt ordonnateur du système de l'école, et auteur des Satyasiddhisāstra, soit suppose avoir vécu vers le commencement du troisième siècle. Cette école Satyasiddhi, qui appartient à l'Inde centrale et est ainsi apparentée à l'école Mādhyamika, — également au point de vue localité, — fut la première à introduire d'une manière marquée dans la métaphysique bouddhique, la doctrine des deux vérités : le vyavahārasatya et le paramārthasatya. Ces deux aspects de la vérité correspondent à une double classification du Buddhavacana en *neyārtha* et *nītārtha*, c'est-à-dire le sens conventionnel ou relatif et le sens transcendant ou absolu, ce qui forme le principal sujet de discussion traité dans l'Akṣyamatinirdeśasūtra.

Environ soixante ans après le concile de Jālandhara, cette littérature du Mahāyāna s'était considérablement accrue et il devenait nécessaire de la classer en système. Comme nous l'avons dit plus haut, un roi du nom de Candapala vint après Kaniska et gouverna environ soixante ans. Sous son règne, vécut l'ācārya brāhmaṇa Rāhulabāhūdra², encore appelé Śrī Saraha, le fondateur réputé de l'école Mādhyamika. Selon Tārānatha, Ghanasa et six autres mahābhāṇḍantas, tous de grands Maîtres, sont de la même époque. Nous ne connaissons rien des ouvrages

1 Fujishima, chap. II Yamakami, chap. IV

2 Tārānātha, XIV

de Rahulabhadra, sauf les six stances conservées dans le Subhāsitasamgraha¹ stances qui, d'après le compilateur, doivent être attribuées à Śrī Śaraha Tārānātha ne nous donne aucune information sur les autres mahābhādantas et leurs œuvres.

Toujours d'après Tārānātha², Nāgārjuna vécut sous le règne de Nemaçandra, que deux générations séparent de Candanapāla. Il semble donc avoir vécu vers 170-200. Des documents légendaires, — souvent pleins de faits contradictoires et d'improbabilités, — se sont amassés autour de ce personnage, le faisant vivre six cents ans et apparaître dans tous les coins de l'Inde. Par un examen minutieux de ces légendes, il nous est permis de conclure que Nāgārjuna naquit à Vīdarbha, dans le Sud (les documents de source chinoise³ le font naître à Mahākosalā), d'une famille de brāhmanes. Il fut élève de Rahulabhadra. Il systématisa les principes de l'école Mādhyamika et écrivit abondamment sur le système de l'école, comme ses œuvres en font foi, nous citerons, entre autres : le Mulamadhyamakasastra, la Vigrahavyāvartanī, la Yuktisastika, la Śuyatasaptati, et de nombreux stōtras.

La thèse principale de son Madhyamakasastra est la doctrine du Pratītyasamutpāda⁴, la division des Sūtrāntas en neyārtha et nītartha⁵, — en sens conventionnel et sens absolu, — ainsi que la réfutation des doctrines du pudgala⁶ de l'école Sammitīya, et de la psychologie des écoles Sautrāntika et Vaibhasika. Le tout a l'apparence d'une polémique plutôt que d'un système de métaphysique constructive, et tout le Śāstra doit être expliqué⁷ en tenant compte du mode de discussion de l'auteur, tel qu'il est exposé dans sa Vigrahavyāvartanī et dans sa Yuktisastika. On peut dire

1 Muséon, 1903 p. 375 et suiv.

2 Tārānātha, xv.

3 Watter, Ywan Chwang II p. 201 et suiv.

4 MK, I, 1-2.

5 MK, XXIV 8 MV, p. 41, *eta evaMadhyamakasastram prāṇitam ācāryena nevanītarthasūtrāntavibhāgopapradarānārtham*

6 MK, IX, 1 et suiv. II, 1-2 et suiv.

7 MV, p. 16 et 24.

avec raison que les expressions *jalpa* et *vilanda* prirent place dans le Nyāyasāstra d'après la méthode Mādhyamika de discussion. Vers la fin de sa vie¹, Nāgārjuna se rendit au fameux vihāra de Nālandā, qui avait été fondé peu de temps avant lui par les deux frères Mudgataḡomina et Śāṅkara, au lieu de naissance de Śāriputta et à peu de distance du Bodhimanda où le Bouddha atteignit la perfection. Nāgārjuna retourna ensuite au Śrīparvata, dans le Sud, où il mourut.

Les adeptes du Hīnayāna² disent que Nāgārjuna est l'auteur de la Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā et de bien d'autres Mahāyānasūtras. Wassiljew³ a peut-être raison de suggérer que Nāgārjuna était tellement illustre que chaque ville le revendiquait comme sien, et qu'il a prêté son nom à tous ceux qui contribuèrent à la composition de l'enseignement Mahāyāniste. Sa longue existence de six cents ans semble confirmer cette supposition, de même que les parallèles établis avec Vyāsa du côté de la littérature brahmanique. Si nous examinons ses ouvrages, et tout particulièrement le Madhyamaka-āstra, indépendamment des commentaires⁴, nous trouvons confirmation du fait que l'auteur du Śāstra ne pouvait pas être celui des Mahāyānasūtras à l'autorité desquels il se réfère constamment. On peut retrouver les traces des œuvres sur lesquelles il s'appuie dans le Tripiṭaka pāli⁵, mais il y en a d'autres qui se rapportent clairement aux Mahāyānasūtras⁶ et que l'on cite dans les commentaires.

Le lieu d'origine⁷ du Mahāyāna, et, par conséquent, de l'école Madhyamika, est supposé être dans le Nord. Ceci peut être exact pour le Mahāyāna, mais l'école Mādhyamika semble bien avoir pris naissance dans le Sud. D'ailleurs, tous

1 Wassiljew, p. 220.

2 Schiefner, p. 71, Winternitz, II, p. 250.

3 Wassiljew, p. 220.

4 Comparer MK, VIII, 1, etc., IX, 1, etc.

5 MK, XV, 7, renvoie au SamyuttaN, II, p. 17.

6 MK, XXIV, 8, renvoie à l'Akṣayamatīnirdeśasūtra, XIII, 8, au Ratnakūṭa.

7 Wassiljew, p. 221.

les anciens aciryas de l'école jusqu'à Buddhapaṇita appartiennent au Sud ou ils vecurent et Buddhapaṇita qui vint après Asaṅga ne semble pas du tout avoir subi l'influence de la logique ou de la métaphysique de l'école Yogācāra comme nous pouvons en juger d'après son commentaire sur le Madhyamakaśāstra. On peut trouver une autre preuve à l'appui de ce qui précède dans le lieu d'origine de l'école Satyasiddhi qui comme nous l'avons dit un peu plus haut fut fondée dans le Sud et présentait des affinités frappantes avec l'école Madhyamika. Il est vrai que nous retrouvons des écoles Hinayanistes également à Nālandā mais ceci n'a rien d'étonnant. Le vihāra avait pour but reconnu l'étude du Bouddhisme dans toute son étendue et non pas celle d'une seule branche quoique plus tard le vihāra fut occupé par les savants du Mahāyāna.

Tres peu de temps après Nāgārjuna on voit apparaître ses deux élèves Āryadeva et Nāgahvaya ou Tīrthagata bhadrā sous le règne du roi Śālacandra (vers 200-225 après J. C.). Tous deux sont originaires du Sud mais les légendes amenèrent Āryadeva à Nālandā pour une courte période. Aucune des œuvres de Nāgahvaya ne semble avoir été préservée. Il nous reste des ouvrages composés par Āryadeva le Catuḥśataka et encore quelques autres. Nous trouvons très peu de polémique dans le Catuḥśataka mais un exposé consistant des doctrines métaphysiques et éthiques en quatre cents vers écrits dans un style vigoureux et piquant. Quant à ses autres ouvrages ils sont de moindre importance et très courts.

Ici se termine l'époque des anciens Madhyamikas époque durant laquelle la philosophie des Mahāyānasūtras fut érigée en système par Nāgārjuna et Āryadeva. Durant les 150 ans qui suivirent c'est à dire durant l'intervalle séparant Āryadeva d'Asaṅga et de Vasubandhu les Bouddhistes du Nord et du Nord-Ouest d'une part travaillèrent sur le même fonds des Sūtras que Nāgārjuna et Āryadeva avaient traité et de

l'autre écrivirent de nouveaux livres sur l'idealisme qui portaient le nom générique de « Livres de Mañtreya ». Tārānātha¹ cependant assigne le commencement de cette école idéaliste Yogācāra au temps de Rāhulabhadra, c'est-à-dire environ 150 ans après J.-C., en disant que les cinq cents ācāryas du Yogācāra appartenrent à cette époque. Ceci est assez probable, car il y a des affinités tellement frappantes entre ces deux écoles, qu'en beaucoup d'occasions elles apparaissent absolument semblables. Leur littérature du début est essentiellement la même², et beaucoup de dogmes du Mādhyamika, tels que la théorie du changement et des causes³, la vérité à double aspect, la théorie de l'illusion (māya) et la doctrine des huit négations sont également acceptées par l'école Yogācāra. C'est pourquoi il serait plus correct de dire que les deux écoles n'en faisaient qu'une à l'origine, mais que plus tard elles se développèrent dans deux directions différentes, l'une au Sud, l'autre au Nord, et, si nous appelons l'école Yogācāra « idéaliste », nous devons qualifier l'école Mādhyamika « d'extrême-idéaliste », car l'une admet le citta-mātra ou vijñāna, tandis que l'autre⁴ le met dans la catégorie de saṃvṛti.

Le fondateur du système Yogācāra est Asaṅga, qui, d'après toutes les légendes, est le frère aîné de Vasubandhu, il est donc incontestable qu'il fut contemporain de Vasubandhu. Vasubandhu vécut dans la seconde moitié du quatrième siècle, c'est-à-dire entre 350 et 400 après J.-C. Si l'on s'en

1 Tārānātha, xiv, Schiefner, p. 69.

2 On croit généralement que la littérature Prajñāpāramitī est une propriété exclusive de l'école Mādhyamika, ce qui n'est pas tout à fait correct, il y a des commentaires sur les Prajñāpāramitas écrits par les maîtres de l'école Yogācāra, la littérature Abhisamayālamkāra qui se développe des Prajñāpāramitās, et qui est essentiellement idéaliste, démontre que sa source n'était pas la propriété exclusive de l'école Mādhyamika. Comparer Stcherbatskoi, *La littérature yogācāra d'après Bousson*, Museon, 1905, p. 146 et suiv.

3 Mahāvīnśatśāstrālamkāra, XI, 13-31.

4 BCP, p. 484, tad api cātmadeśtyabhinivṛtīnām anyatrīṣṭma grāhapaṅkalpavicchedārtham neyarthataya saṃvṛtīya cittaṃ itmeti prakāśitam na tu paramārthīyah.

taire sur le Madhyamakāśāstra. Mais, en dehors de commentaires, cette école a produit au moins deux ouvrages très importants : le Madhyamakāvatāra de Candrakīrti et le Bodhicaryāvatāra de Śāntideva. Les Tibétains¹ mentionnent après Śāntideva les opinions de Śākyamitra, Nagabodhi et Nyāyakokila, mais les œuvres de ces derniers nous sont inconnues, d'ailleurs, étant postérieures à Śāṅkara, elles ne nous intéressent pas pour le moment.

Le nom de l'école Prāsaṅgika derive de prasaṅga ou prasāṅgavākya, une méthode de dialectique « reductio ad absurdum » et ses opinions sont de la sorte diamétralement opposées à celles de l'école Svātantrika qui maintint la thèse Madhyamika sur la force du raisonnement indépendant. Cette école Prāsaṅgika a d'autres traits distinctifs, mais ce sont de simples corollaires de ce qui précède, de même que leurs onze ou huit² syllogismes mentionnés par des écrivains tibétains plus récents. Les Prāsaṅgikas déclarent ne pas pouvoir admettre le raisonnement indépendant (svatantrānumāna)³ parce qu'il conduit à l'acceptation de quelque chose de réel, ce qui est un extrême, dont la négation est l'essence même de la doctrine Mādhyamika.

Le mot « prasanga » est défini comme « parasya anistāpādanam » réduisant l'adversaire à des conclusions absurdes. Selon la logique brahmanique, comme il est expliqué dans la Nyāyakandali⁴, on devait l'amener à cette démonstration de son absurdité en se basant sur la force de faits évidents en eux-mêmes ou véridiques. Ici, il n'y a pas lieu de convaincre mais bien de montrer aux autres leurs erreurs. Le prasanga ne prouve rien⁵ et son emploi a certaines limites. Quand un contradicteur adversaire se sert d'une telle arme avec le seul

1 Wassiljew, p. 358

2 Wassiljew, p. 361-366, Schlagintweit *Bouddhisme au Tibet*, chap. iv, JBTS 1895 pt II

3 MV, p. 16

4 Page 198

5 « Prasanga hi na śādhnam, heter abhāvāt », Nyāyavārtika de Viśvaśaraṇa p. 407

but de refuter les arguments d'autrui, il devient *vaitandika* (querelleur)¹ s'il n'a rien a soutenir, et, comme il n'a pas de *pakṣa* (proposition, these) il cesse de donner lieu a une discussion correcte. L'attitude du *Mādhyamika*² vis-à-vis du *prasanga* est la suivante : à ses yeux, il n'y a pas de *pramāṇa* pouvant résister a ce mode de discussion, et si les preuves de son adversaire tombent elles-mêmes lorsqu'elles sont examinées d'après sa propre manière de faire, le *Mādhyamika* les declare immédiatement defectueuses. Le *Mādhyamika* n'a ni *pakṣa*³, ni *hetu*, ni *drṣṭānta*, c'est-à-dire qu'il rejette les trois propositions de tout syllogisme valide. Le raisonnement syllogistique n'est pas une preuve pour lui. Si l'adversaire accepte un point de vue particulier en se basant sur la force d'un procédé de raisonnement, il doit l'expliquer aux autres afin de les gagner à sa cause. En d'autres termes, l'adversaire peut avoir recours au raisonnement syllogistique, mais s'il ne trouve pas les *drṣṭānta* corrects et le *hetu*, il lui est impossible de prouver l'exactitude de sa thèse, et, partant de là, de convaincre les autres. Son incapacité de maintenir sa position demontre clairement la faiblesse de son point de vue. *Nāgārjuna* et *Āryadeva* étaient tous deux⁴ d'accord sur la valeur du raisonnement syllogistique, et, comme *Candrakīrti* le fait remarquer, *Nāgārjuna* avait toujours recours a cette methode de *prasanga* (*prasangamukhena*).

Le systeme *Prāsangika* est, aux yeux des Tibétains⁵, le systeme qui interprète correctement l'enseignement du Bouddha, autrement dit, l'école *Prasangika* pretendait donner le véritable enseignement du Bouddha, tel que ce dernier le repandit durant les quarante dernières années de sa vie, et tel qu'il fut codifié sous la présidence d'*Ānanda*. Pour les

1 *Ibid*, p 248

2 *Ibid*, p 248 et suiv, *MV*, p 24, *parapratyūḥānikedhaphratvad asmadanumānanām*

3 *MV*, p 18 19

4 *Vigrahavyavartanī*, citée *MV*, p 16, *Catubṣaṭaka*, 400, *MK*, IV, 2, V, 1, XXV, 4

5 *Wassiljew*, p 349, *Schlagintweit*, chap iv

partisans de cette école, la doctrine du Pratītyasamutpāda est l'alpha et l'omega de la philosophie, elle est irrefutable et se démontre d'elle-même et tout ce qui entre en conflit avec elle est une hérésie. Son principal but en défendant son point de vue est de démontrer que les opinions de l'adversaire se contredisent elles-mêmes et sont, par conséquent, absurdes. Cette méthode est très efficace en cas de discussion, et tous les disputants y ont recours comme dernière ressource. Telle est l'unique méthode employée par l'école Prasangika pour interpréter l'enseignement du Bouddha et de Nāgārjuna.

Les Prāsaṅgikas et les Svātantrikas basent l'un et l'autre leur métaphysique sur la double signification des sūtras : le sens conventionnel ou relatif (neyārtha) et le sens absolu (nītārtha). Les Prāsaṅgikas divisent encore le sens conventionnel en deux catégories, tout à fait contraires : la vérité et les métaphores, correspondant approximativement¹ au parikalpita et paratantra de l'école Yogācāra. Le Mādhyamika donne aux trois sortes de perception une subjectivité graduée. Il l'explique au moyen d'une comparaison. — Voici une corde devant nous, nous la prenons pour un serpent, mais le serpent n'est pas dans la corde. Ainsi, paratantra, corde, sert de base au parikalpita, également au pariniṣpanna. Le Prasangika dit que tout ce qui existe ressemble beaucoup à la corde qui, dans l'obscurité, fut prise pour un serpent. L'élément terrestre² n'est qu'un agrégat, et il s'ensuit que son existence est conditionnée, or, la condition n'est « ni homme, ni femme »³, ni existence, pas plus que non-existence. Tout ceci au sujet de l'école Prasangika.

1 Comparer « dharmatam ca na vilomayati » où dharmata veut dire pratītyasamutpāda. Comparer Mahāparinirvāṇasūtra, 4, 8, Mahāyana sūtrālamkāra, I, 10, BCP, p. 431.

2 Pour la définition et la classification de la perception selon l'école Mādhyamika voir Mādhyamakavatara, VI, 23 et suiv., selon l'école Yogācāra voir Mahāyānasūtrālamkāra XI, 38-41, Wassiljew, p. 361.

3 MK, XVIII, 10.

4 Wassiljew, p. 361.

Bhavya ou Bhavaviveka est le fondateur de l'école Svatantrika. L'origine et les différences de vues des deux écoles ci-dessus doivent être cherchées premièrement dans la méthode d'interprétation et secondement dans les prénotions des fondateurs de la philosophie contemporaine. Ainsi il m'apparaît que tandis que les Prasangikas restaient de vrais purs et simples Mādhyamikas les Svatantrikas exposaient à l'époque du fondateur Bhavya les postulats des Sautrantikas ou plutôt des Yogacaras primitifs et à l'époque de Śāntiraksita ceux des Yogacaras ultérieurs. L'école Svatantrika¹ est ainsi divisée en Svatantrika Sautrantikas et Svatantrika Yogacaras. Bhavya étant le fondateur du premier groupe et Śāntiraksita celui du second.

Le mot svatantra signifie d'après les auteurs tibétains propre à soi, original ou indépendant et le nom de Svatantrika est donné aux Mādhyamikas qui n'acceptent l'existence indépendante que pour réfuter les vues de leurs adversaires par la deduction svatantranumana, deduction indépendante. Selon les Prasangikas le Mādhyamika ne peut pas se servir de la deduction indépendante et en répondant aux attaques de Bhavya sur Buddhapaṇita Candrakīrti dit que Bhavya manifeste seulement de la sorte son attachement à la deduction (prīyanumanata)². Il ne faudrait toutefois pas supposer que les Svatantrikas admettent la matérialité des objets, ils la rejettent tout comme le font les Prasangikas. On doit donc considérer svatantra et prasanga comme deux différentes hypothèses dialectiques dont s'arme chaque école dans le seul but de réfuter les arguments de l'adversaire tout en n'acceptant rien. Ce sont simplement deux points de vue différents. Wassiljew suggère³ que svatantra a peut-être été formé par opposition à l'expression yogācāra pratantra.

Les Mādhyamika Svatantrikas⁴ se distinguent essentiel

1 Wassiljew pp. 351-352

2 MV p. 16

3 Wassiljew p. 352

4 Wassiljew p. 352 et suiv.

lement des Sautrāntikas qui, plus tard, devinrent Yogācāras, ils travaillaient sur d'anciennes idées et expressions, en leur donnant une interprétation en harmonie avec leurs propres vues. Les Sautrāntikas ne refutaient pas le point de vue des Yogācāras, jusqu'alors ignoré des Hinayānistes, — déclarant que toute chose dépendait de trois caractéristiques : parikalpita, paratantra et parimśpanna, mais ils n'acceptaient pas non plus la doctrine Yogācāra établissant que tout émane de l'idée (vijñāna). Car les Sautrāntikas disent que ceci ne correspond ni aux mots du Bouddha, ni à la conception universellement acceptée, que le graha (notion) et le guhya (objet) de notre perception d'une chose, et la chose en elle-même, ne peuvent pas être vides l'un et l'autre et que paratantra et parikalpita sont très différents. Les Yogācāras affirment que tout ce que nous savons sur le graha et le guhya au-delà de nous-mêmes est parikalpita, parce que ce n'est rien qu'un mot et une notion, rien qu'un vikalpa, un produit de notre raison qui n'a ni signe essentiel, ni trait caractéristique lui appartenant, ni existence indépendante, et la chose en elle-même est toute différente du paratantra, c'est-à-dire que notre pensée n'y arrive pas à l'aide du parikalpita. Mais les Svātantrika-Sautrāntikas disent que graha et guhya sont aussi réels que parikalpita et parimśpanna et qu'ils ont une existence indépendante, il est vrai cependant que les trois caractéristiques ne sont toutes qu'une seule et même négation de l'existence, qu'elles portent simplement des épithètes différentes. Paratantra est la non-substantialité de la naissance, cela veut dire que si quelque chose arrive à la vie, ce n'est qu'une combinaison momentanée des parties qui la constituent qui, dès lors, ne pourraient plus avoir, individuellement, d'existence indépendante. Comme sa formation résulte de la coïncidence de parties étrangères, on lui donne le nom de paratantra, son origine ne repose pas sur l'idée de définition et jugement. Parikalpita est la non-substantialité des attributs, autrement dit, ce que nous comprenons comme substance réelle dans un objet particulier n'exprime pas sa vraie nature, ou n'existe pas dans l'objet en question.

Si l'on dénie rūpa, sur quoi peut-on en fonder la notion ? Il est vrai que la notion des deux lunes n'est qu'une illusion, en réalité, il n'existe pas deux lunes, ce qui n'empêche pas que cette illusion ne soit basée sur une lune tout au moins. Il est également vrai que tout le monde extérieur équivaut à un rêve, mais le rêve lui-même, que l'on doit admettre comme un fait, est fondé partiellement sur des notions réelles, et partiellement sur des notions illusoire, il s'ensuit que la raison d'être des notions (graha et guhya) réside en dehors de nous-mêmes, et n'est pas simplement fondée sur la Sva-samvedanā (qu'ils dément) et, par conséquent, ce sont des atomes de substance.

Nous reparlerons plus tard, en temps opportun, de la manière dont cette école envisage les deux vérités (vyavahāra et paramārtha). Ici, nous releverons seulement un trait distinctif de l'école tout en acceptant¹ dans le samvrti la réalité des choses et de leurs attributs, l'école dénie dans le paramārtha jusqu'à la notion de l'existence vraie, naturelle et absolue. Le paramārtha est donc en pleine contradiction avec la samvrti.

Malheureusement, aucun ouvrage de l'école ne semble avoir été conservé dans son original sanscrit et il n'en reste que quelques œuvres qui nous sont parvenues dans des traductions tibétaines. Bhavya a écrit un commentaire du nom de Prajñā-pradīpa sur le Madhyamakāśāstra de Nāgārjuna le Madhyamakahridaya qui fit époque, et li Tarkajvala, son commentaire, et quelques autres. Gunamatī (Yogācāra), un élève de Sthiramati, critiqua Bhavya du point de vue Yogācāra, tandis que Ravigupta² ou Sūryagupta, qui apparaît vers le milieu du VI^e siècle, essaie de démontrer qu'il n'y a pas essentiellement de différence entre les enseignements de Nāgārjuna et d'Asanga. Candrakīrti critiqua Bhavya du point de vue prasanga et est, à son tour, critiqué par Devasarman,

¹ Wassiljew, p. 355

² Tārīnātha, xxiv, Schiefner, p. 147

³ Tārīnātha, xxvi, Schiefner, p. 174

(Yogācāra), un élève de Dharmapāla. Il existe un vaste commentaire sur le Prajñāpradīpa par Avalokitavṛata. Cette école fut bientôt éclipsée par Śāntirakṣita et ses disciples.

Les Svātantrika-Yogācāras¹ sont les disciples de Śāntirakṣita et se distinguent eux-mêmes des Svātantrika-Sautrantrikas au point de vue de l'existence de la conscience évolue (pravṛtтивijñāna) comme distincte de la conscience originelle (ālayavijñāna) et sont d'accord à ce sujet avec les Yogācāras, cette école est de nouveau divisée en deux branches caractéristiques de l'école Yogācāra, l'une accepte la réalité des notions basées sur la connaissance si cette base réside en nous, et non à l'extérieur, l'autre ne l'admet pas. Śāntirakṣita et ses élèves appartiennent à la première branche. Il dit que les notions de bleu foncé, jaune, etc. existent et sont des réalités relatives et non purement nominales. Dans cette assertion, il trouve des disciples, Kamalasīla et Āryamukta (l'aphag grol). Le fondateur de la seconde branche est Haribhādra (son ge bshan po) qui est d'accord avec Śāntirakṣita pour les choses principales. Il dit que, si, en réalité, il n'y avait pas de production de graha en dehors de nous, il ne pourrait y avoir, par conséquent, de guhya, et il s'ensuit que l'on doit également nier qu'il existe même une notion imaginaire. Le seul élément existant réellement est l'état de conscience originelle (alayavijñāna). La conscience évolue n'est rien d'autre qu'une illusion magique. D'après les écrivains tibétains², Haribhādra semble admettre l'obscurcissement de l'âme, quoique cette idée n'ait atteint son plein développement que plus tard. De même que, parmi les Yogācāras, il y en a qui, tout en niant la réalité des notions, acceptent l'obscurcissement de l'âme, il se trouve des Mādhyamikas avancés qui partagent cette manière de voir. Voici toutefois le véritable enseignement : l'âme, quoique pure par nature, est souillée par les impuretés de saṃvṛti, c'est-à-dire des notions phénoménales, tout comme l'eau est troublée par les

1 Wassiljew, p. 355 et suiv.

2 Wassiljew, p. 356.

impuretés L'enseignement de Kambala¹ (vers 725 de J.-C.), l'auteur du Svasamvedanaśāstra, un ouvrage perdu, est exactement l'opposé : il déclare que l'âme, en tant qu'âme, ne prend pas part à l'obscurcissement, mais qu'il faut attribuer ce dernier à ce qu'elle est cachée dans les skandhas, cette notion, *vikalpa*, est semblable au verre au travers duquel l'âme voit le rūpa, et dans ce cas, *graha* et *guhya* sont différents, autrement dit, le *graha* auquel on arrive par erreur est lui-même une apparence et non un attribut de l'âme

Cette école est d'accord avec les Sautrāntikas au sujet de l'enseignement du Bouddha Elle exige la division de l'enseignement en trois stages, le premier étant la vérité absolue Elle dit que quoique dans ce stage la *samvṛti* et le *paramārtha* soient supprimés, la non-existence n'est cependant pas un point de vue, mais seulement un moyen d'expulser jusqu'à l'idéalisme, car, lorsque ceci est fait, il est facile d'atteindre le *paramārtha*

On peut voir de ce qui précède que l'école Svātantrika débuta avec les idées des Sautrantikas, et passa à travers les différents stages de développement de l'école Yogācāra Les changements dans les principes primitifs de l'école sont dus en partie aux critiques hostiles des Prāsangikas et des Yogācaras, et en partie à l'influence du développement indépendant du Yogācāra Ainsi, Bhavya est critiqué par Candrakīrti et Gunamati, et l'école Svasamvedana par Śāntideva et les disciples de Bhavya Beaucoup des ouvrages de l'école semblent être perdus, à peine quelques-uns sont-ils parvenus dans des traductions tibétaines Les livres les plus frappants de l'époque de l'école Svātantrika-Yogācāra sont le *Madhyamakālmkāra* de Śāntiraksita et son commentaire, et le *Madhyamakāloka* de Kamalaśīla Après cette période, l'école Mādhyamika disparut complètement de Nālandā, cedant la place à l'école Yogācara pure et simple. La branche Prasanga cependant existe encore au Tibet.

1 Tārānātha, xv, Schiefner, p 191 et suiv

2 — LE MĀDHYAMIKA ET LA MADHYAMĀ PRATIPAD

Le terme Mādhyamika¹ désigne un étudiant ou adhérent du Madhyamaka, Madhyamakaśāstra ou de la madhyamā nīti², et le terme Madhyamaka à son tour désigne un système fondé sur Madhyamā³, c'est-à-dire Madhyamā pratipad, le chemin du milieu. Ce chemin du milieu constitue le principe fondamental⁴ du Bouddhisme, les premières paroles du Bouddha et le point de départ de l'éthique et de la métaphysique bouddhiques. On pourrait donc concevoir que tous les Bouddhistes qui acceptent la doctrine du chemin du milieu dussent être appelés Madhyamikas, mais, par suite d'une convention adoptée dans l'histoire de la pensée indienne, le terme Mādhyamika ne désigne que les adhérents de Nagarjuna, l'auteur du Madhyamakaśāstra et le fondateur du système métaphysique du chemin du milieu. Avant d'aborder l'exposition du sens moderne du terme, il faut en chercher, historiquement, le sens original et les changements graduels dans l'histoire du Bouddhisme.

Il y a deux aspects de la Madhyama pratipad, chemin du milieu : l'aspect éthique et l'aspect métaphysique. La vie du Bouddha et les événements principaux de sa vie sont trop connus pour en permettre une répétition ici. Comme prince, il avait pratiqué une indulgence extrême à l'égard des plaisirs de la vie mondaine (kāmasukhallikā), et, dans son apprentissage de l'état de Bouddha, il avait pratiqué également un ascétisme extrême afin de dompter son âme (atmaklamatha), il était pourtant loin de son but, et, quand par le chemin du milieu entre l'indulgence extrême des plaisirs et l'ascétisme,

1 Pan IV, II, 59, voir aussi les explications fantastiques de SDS sur Baudhas.

2 BCP, p. 605, madhyamanitibhajām.

3 Pan IV, III, 87.

4 Comparer MVagga, I, 6, 17-22, LVistara, p. 416, MVastu III, p. 331.

il devint Bouddha, il en parla dans son premier discours « L'extrême indulgence à l'égard des plaisirs, — dit-il, — est vulgaire, ordinaire, néfaste, elle ne conduit pas au but, a la vie sainte, au dégoût du monde, a l'impassibilité, à la destruction du samsāra, a l'ascétisme, aux lumières du nirvāṇa. Dompter le corps est un autre extrême, douloureux, mauvais, plein de dangers. Le bhikṣu doit donc éviter les deux extrêmes et suivre la *madhyamā pratipad*, le chemin du milieu, énoncé dans le Dharma et le Vinaya du Tathāgata, le chemin qui conduit a la vie sainte, etc. Il consiste en huit règles saintes, a savoir la vue correcte, la pensée correcte, l'effort correct, l'acte correct, la vie correcte, la parole correcte, le souvenir correct, la méditation correcte »

C'était l'énoncé le plus primitif de la conception du chemin du milieu. Il n'y a guère la d'implication métaphysique, sauf, peut-être, dans le premier terme, *samyagdṛṣṭi*, ce qui est tout à fait raisonnable, car le Bouddha était un révolutionnaire contre les pensées abstraites de métaphysique aussi bien que contre le ritualisme usuel à cette époque, si difficiles à comprendre pour les gens ordinaires. En outre, il venait d'écarter les extrêmes du plaisir et de l'ascétisme. En énonçant son nouveau chemin, il démontra l'importance des aspects éthiques et métaphysiques des problèmes de la vie. Il répéta cette formule de son chemin du milieu en toute occasion possible, même à la fin de ses discours métaphysiques.

Bien que les problèmes métaphysiques n'aient pas trouvé place dans le Bouddhisme primitif, ils y arrivèrent plus tard. L'époque était tellement surchargée de nombre de problèmes métaphysiques que personne ne se serait satisfait d'un chemin de salut qui n'eût été qu'un milieu entre l'indulgence extrême à l'égard des plaisirs et la mortification du corps. d'ailleurs, il y avait un si grand nombre de maîtres professant des vues divergentes sur ces problèmes, que le Bouddha, malgré lui, fut obligé de les traiter afin de répondre aux questions de ses

adeptes Il avait toutefois eu conscience¹ des le debut, du fait qu outre l aspect ethique, il faudrait aussi un aspect metaphysique a la religion qu il venait de fonder On trouve des traces de cet etat de conscience dans le Kaccayanavavada Samyutta II, p 17, qui se trouve d apres Candrakīrti² dans les Nikayas (Livres Saints) de toutes les ecoles Il mentionne la les deux extremes d existence absolue et de non existence absolue, et dit que le Tathagata, sans avoir recours a l un ni a l autre, proclame dans son Dharma la nature vraie des choses par le milieu (majjhena), il explique de plus, comment, par la consideration exacte de la creation et de la destruction du monde, on peut abandonner la conception de la non existence et de l existence absolues

La discussion du probleme de l existence et de la non-existence est, en fait le commencement de la pensee philosophique en general et de la pensee bouddhique en particulier Le Bouddha discute dans le Brahmajala et autres sutras, les vues extremes des Tīrthikas (heretiques) sous leurs formes diverses, certaines d entre elles portent ce nom collectif « les quatorze problemes non expliques » (Caturdaśa avyakṛtāṃ vāstūṃ)³, aussi bien que quelques autres On peut les disposer dans un ordre progressif *asti naṣṭi, sṛjyati, bhava vibhava, bhava abhava, saśvata uccheda anta-ananta, eka aneka, itman anatman suddhi asuddhi, sam-sara nirvana, sasvabhava nīhsvabhava, sunya asunya, samaropa apavada* Sur tous ces extremes l attitude du Bouddha etait d une indifference (madhyastha) si parfaite, qu il n'affirmait ni ne nia les vues extremes disant en même temps qu il connaissait les réponses aux problèmes envisagés, et, de plus, que la vérité est en dehors de la notion pure (vikalpa) et reste non souillée par elle (notion) Il était aussi affirmatif en niant l existence du moi (ātman), car, comme il nous le

1 Samyutta^N, II, p 17, ^Nastu, III p 418, majjhena dhammam deseti

2 ^NIV, p 269 idam sūtram sṛjanīkāyāṇāṃ paṭhyate, ^Nīmīyeff 227

3 ^NIV, p 446, ^Nīghā^N, i 28 et suiv., ^Nīyutpatti, 206

dit, si l'on admet l'existence du moi (satkāyadrsti) et, par conséquent, l'existence de la nature propre, il s'ensuit qu'il faut admettre le śāśvata et l'uccheda (permanence et impermanence) et tant qu'on les admet, la série de transmigration (saṃsāra) reste pleinement réelle. De là, il conclut qu'une opinion extrême quelconque (antagrāhadrsti, antaggāhikā ditthi) est un danger sérieux.

Voilà, en résumé, l'aperçu du développement de la Mādhyamā pratipad, depuis son aspect purement éthique jusqu'à son aspect de haute métaphysique. Le livre le plus ancien de l'école Mādhyamika, le Mādhyamakasāstra, ne traite pas en détail les extrêmes anciens de kāmasukhallikā et ātma-klamatha, mais seulement les extrêmes métaphysiques mentionnés plus haut, et dont l'examen rapide nous fournirait un résumé du système Mādhyamika.

Abordons donc, avant tout, les quatorze problèmes non explicites. Yaśodhara, l'auteur de l'Abhidharmakośavyākhyā, explique un avyākṛtavastu ou avyākṛtaprasna comme étant un problème que le Bouddha n'a pas énoncé comme digne d'être formulé¹. Les quatre premiers de ces problèmes concernent la question de l'éternité (śāśvata) et de la non-éternité (aśāśvata) du monde, les quatre suivants discutent de la fin et non-fin du monde, les quatre suivants encore, de l'existence et la non-existence du Tathāgata après la mort, et les deux derniers de l'identité et non-identité de l'âme et du corps (jīva et sarīra). Le Mādhyamika les rejette tous comme improbables (asambhaviṇ) et, comme il dit, c'est pour cette raison que le Bouddha refusait de les traiter. Le Mādhyamika ajoute en outre : « A quoi bon affirmer les attributs d'un objet qui n'existe pas en soi ? » Son chemin du milieu consiste non pas à rejeter un extrême, ce qui implique l'acceptation de son contradictoire, — mais à garder le silence à son sujet, il discuterait les autres extrêmes de la même manière et, à dire vrai, il n'existe pas d'autre méthode chez lui.

1 Yaś sthāpanīyatvenā na vyākṛtaḥ, na kathamā, so'vyākṛta prasnaḥ, AKV

Le Bouddha dans le Kaccāyanāvavāda classe¹ la pensée philosophique en deux divisions exclusives « Tout le monde, en general, affirme ou l'existence ou la non-existence des choses, mais en examinant correctement le sujet, l'idée de non-existence des choses disparaît quand on envisage la création actuelle du monde. De même, l'idée de l'existence disparaît quand on voit la destruction du monde. Accepter l'existence equivaut à l'acceptation de la *sasvatadrsti*, et, accepter la destruction equivaut à l'acceptation de l'*ucchedadrsti*. C'est la discussion vaine, ce qui ne conduit pas à la cessation de la misère, pas plus qu'à la science correcte. » Il ne faut pas toutefois supposer que le rejet d'un terme contradictoire vaille, aux yeux du Mādhyamika, l'acceptation d'un autre. Car Candrakīrti² dit : « Nous n'affirmons pas d'existence, nous nions seulement l'existence que nos adversaires affirment. De même nous n'affirmons pas la non-existence, mais nous nions seulement la non-existence telle que nos adversaires l'affirment, notre but étant d'établir le chemin du milieu et d'éviter les extrêmes. »

Le Bouddhiste rejette l'existence du moi aussi bien que sa non-existence. Il les rejette toutes deux³ parce qu'il dit que personne au monde ne les réalise ni l'une, ni l'autre. Le Bouddha, par conséquent, n'énonce ni la vérité, ni la non-vérité de la vision réelle ou du oui-dire quant à son existence ou sa non-existence, car, comme il le dit, ce raisonnement conduirait au *pakṣa* (these) et au *pratipakṣa* (contre-these) alors que tous deux, en eux-mêmes, sont non réels. Le Ratnakuta⁴ s'exprime ainsi : « Le moi, ô Kāśyapa, est un extrême, le non-moi en est un autre, le milieu de ces deux extrêmes est en dehors de toute description, en dehors de toute illustration, sans fondement, sans illumination, insaisissable. C'est, ô Kāśyapa, ce qu'on appelle le chemin du milieu, la vision réelle de la na-

1 MVastu, III, p. 448, SamyuttaN, II, p. 17

2 MV, p. 393

3 MV, p. 359

4 Cité MV, p. 358

ture propre des choses » Il discute de la même façon à propos de *śuddhi* et d'*aśuddhi*¹, du mérite et du demérite, de la pureté et de l'impureté du moi

Pour le *Mādhyamika*, la série de la transmigration (*samsāra*) n'a ni commencement, ni fin, et le *nirvāna* est une chose qu'on ne peut pas créer Il prend, par conséquent, le *samsāra* et le *nirvāna* comme synonymes², sans aucune distinction Alors ils deviennent pour lui des extrêmes qu'il devait éviter

Le *Mādhyamika* divise notre notion pure (*vikalpa*) des choses en *dravyasat* ou *vastusat* (réalité de substance), *prajñaptisat* (réalité des agregats par convention), *adravyasat* (non-substantialité) et *na-sat-nāsat-na sadasat* (ni existence, ni non-existence, ni les deux) Pour lui, tout est non-substantialité dans le sens absolu Il suffit ici de mentionner qu'il rejette la notion d'un objet avec attributs et sans attributs³, c'est-à-dire l'objet en soi, cela veut dire qu'il rejette le *dharma* aussi bien que le *dharmin*, parce qu'ils ne sont ni identiques, ni non-identiques Bien souvent, il les compare à l'illusion, au reflet, au mirage, à l'écho, au fils d'une femme stérile, etc., et de là, déduit que les attributs d'un objet qui en soi est non-reel, ne sont ni réels, ni non-réels

Chez les non-Bouddhistes, le *Mādhyamika* est connu plutôt comme un partisan de la doctrine du vide qu'autrement La conception du terme *śūnya* de l'école *Mādhyamika* est pourtant bien mal interprétée Chez le *Mādhyamika*, *śūnyatā*, *pratityasamutpāda*, *madhyamā pratipad* et *upādaya prajñapti* sont tous synonymes⁴ Pour ses adversaires, *śūnya* n'est rien d'autre que le vide, en bref nihilisme Si l'on admet la causation dépendante et conditionnelle d'une chose (*pratityasamutpāda*) — or le Bouddhiste est obligé de l'admettre et les non-Bouddhistes ne peuvent pas, comme le *Mādhyamika* le démontre, maintenir leurs doctrines, — le résultat est que

1 *Samādhirāja*, p. 30 (BTS)

2 MK, XXV, 20, MV, p. 535

3 MV, 405

4 MK, XXIV, 18, et MV, p. 503 et suiv

l'existence et la non-existence, l'identité et la non-identité, l'unité et la pluralité deviennent toutes conditionnelles, non-substantielles, non réelles, illusoirs, et nos fonctions journalières purement conventionnelles. De plus, le Mādhyamika honore la doctrine du vide, comme la science sainte et sacrée¹ dont l'acquisition procure le bonheur du nirvāna sans résidu (nirupadhiśesa), écartant toute la misère de la naissance et de la mort.

Cette définition même du sūnya et son contradictoire, asunya, deviennent, aux yeux du vrai Madhyamika, un anta², un extrême, par conséquent il les rejette par son chemin du milieu, ce dernier aussi, à son tour, il va le rejeter. Car, comme dit Nagarjuna³ « Les savants énoncent que la doctrine du vide écarte toutes les autres doctrines (fausses), mais on dit que ceux à qui la doctrine du vide elle-même devient une dr̥ṣṭi, restent sans remède (asadhya) ». De plus, le Ratnakūṭa ajoute⁴ « Ce n'est pas la doctrine du vide qui rend les choses vides, mais elles sont vides en soi, ce n'est pas par suite de la non-perception des attributs (anumitta) qu'on fait les choses sans attributs, mais les choses elles-mêmes sont dépourvues d'attributs, ce n'est pas par préjugé (apramāṇa) qu'on préjuge les choses, mais les choses elles-mêmes sont préjugées. Une telle critique est le chemin du milieu, la véritable critique de la nature propre des choses. Ceux qui, en maintenant la doctrine du vide, la suivent comme une dr̥ṣṭi, je les déclare perdus, complètement perdus. Mieux vaut, ô Kāśyapa, recourir à la doctrine du moi (pudgaladr̥ṣṭi), aussi grande que le mont Sumeru, plutôt que de recourir à la doctrine du vide fondée sur la non-existence. Et pourquoi ? La doctrine du vide écarte toutes les autres doctrines, celui à qui la doctrine du vide elle-même devient une dr̥ṣṭi, je le proclame incurable ». Nāgārjuna⁵ ajoute encore « La doctrine du vide mal envisagée tue le sot, comme un serpent mal attrappé ».

1 MV, p. 503, sūnyatā mahatī vidyā, etc.

2 Madhyāntavibhāga cité MV, p. 145.

3 MK, XIII, 8 et suiv.

4 Cité MV, p. 218.

5 MK, XXIV, 11.

ou une science (vidyā) m̐l acquise (dusprasādhitā) »

Après cette exposition, si courte qu'elle soit, on ne s'étonnera pas que le Mādhyamika dresse une liste de dix-huit sūnyatās¹, y compris la sūnyatāsūnyatā, c'est-à-dire la vacuité du vide. Les auteurs chinois² sont bien avisés lorsqu'ils placent le sūnya aussi bien que son contradictoire dans la catégorie de samvrti, quatre fois successivement, afin d'exclure jusqu'à la notion d'une doctrine quelconque. Ils désireraient peut-être même écarter la notion du samīropi et de l'apavāda, préjugé et négation, sur lesquels le Bouddha a maintenu le silence³.

C'est peut-être à cause de ce négativisme extrême que le Mādhyamika est marqué du sceau de l'athée (nāstika). Le Mādhyamika, comme le Nāstika, nie le mérite, le démerite, l'agent, l'action et le fruit de l'action, et toute autre modalité (vyāpāra) du monde⁴. Mais Nāgārjuna et, d'après Candrakīrti, les maîtres anciens (pūrvacāryas) réfutent cette allégation d'une manière remarquable. Le Mādhyamika soutient la doctrine du Pratītyasamutpāda, et énonce que ce monde-ci et le prochain sont vides de réalité ou de nature propre, car tous deux sont une création dépendante de causes et de conditions, l'athée, d'autre part, nie que l'autre monde soit comparable à celui-ci parce qu'il ne voit pas actuellement les êtres venant ou passant de l'un à l'autre monde. Le Mādhyamika, au contraire, affirme l'existence conditionnelle de toute chose en samvrti (vérité relative) et ne nie son existence que dans le paramārtha (vérité absolue), par conséquent il se distingue essentiellement de l'autre. Sous l'aspect de la samvrti, il pratique tout ce qui est avantageux pour lui et pour autrui, pour progresser dans la vie sainte. Son système métaphysique se fonde sur le double aspect de la science et de la vérité, à savoir la vérité conventionnelle ou relative, et la vérité absolue⁵. Accepter en samvrti et nier en para-

1 MVyutpatti, 37

2 Yamakami, p. 199

3 BCP, p. 346, samīropapavadantadvayamaunat munih

4 MV, p. 369, 273 et suiv.

5 MK, XXIV, 8, MV, p. 41

mārtha l'existence de toute chose est le Chemin du Milieu qu'il proclame

3 — LA LITTÉRATURE

La littérature de l'école Madhyamika se divise en deux groupes principaux la littérature canonique et la littérature non-canonique. Le premier de ces groupes comprend une série de livres connus sous le nom de Prajñāpāramitas¹, ainsi qu'un grand nombre de Mahāyānasūtras² dont le Daśabhūmaka ou Daśabhumisvara fait également partie. D'ailleurs, il y a encore une littérature non canonique assez vaste sur les Prajñāpāramitas, entre autres, leurs commentaires résumés, ainsi qu'un groupe important auquel, pour plus de facilité, je donne le nom de littérature d'Abhisamayālamkāra³. Ce dernier groupe est en partie commun⁴ aux deux écoles des Mādhyamikas et des Yogācāras, quoique l'on croie généralement que la littérature Abhisamayālamkāra soit la propriété exclusive de l'école Yogacara. Le second groupe de la littérature non-canonique se compose d'ouvrages d'un caractère systématique sur la philosophie de l'école Madhyamika. Dans l'étude que je fais ici de cette littérature, je ne veux me référer qu'à quelques grandes lignes du premier groupe, en renvoyant le lecteur aux ouvrages spéciaux, et m'efforcer de traiter en détail le second groupe d'ouvrages systématiques et scolastiques.

Selon les documents des Bouddhistes du Népal⁵, on assigne le titre de Prajñāpāramitā à un ouvrage très élaboré, comptant plus de cent vingt cinq mille stances, et à quatre de ses précis. Les traductions des Prajñāpāramitās faites par Hiuen

1 Walleser, Prajñāpāramita. Wassiljew, pp 157-161, Winternitz, II, 247-250.

2 Wassiljew, p 161-193, Winternitz, II, p 230 et suiv., Raj Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*.

3 Tānjur, *Ido hgral*, Vol I et suiv., Cordier, III, p 275 et suiv.

4 Stcherbatskoi, *La Littérature Yogacara*, *Muséon*, 1905, p 146 et suiv.

5 Raj Mitra, *Introduction to Aṣṭasādhikā*, 1.

Tsingi se divisent en douze a seize fascicules, alors que Wassiljew mentionne dix-sept livres des Prajñāpāramitīs comme formant la littérature canonique de l'école Mīdhyamika. Le grand ouvrage de cent vingt cinq mille stances ne semble avoir été conservé ni dans l'original, ni dans les traductions. On peut cependant reconstituer une liste probable de ces dix-sept livres des Prajñāpāramitīs, comme suit

1° La Śatasāhasrikā. Le texte a été conservé dans son sanscrit original, et est publié dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1902 et suivants. Il a été traduit en chinois et en tibétain, et cette dernière version est publiée dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888-1900. Pour le contenu de l'ouvrage, consulter Rājendralāl Mitra, Introduction to Aṣṭasāhasrikā, vi-xiii.

2° La Pañcaviṃśatisāhasrikā. Le texte est conservé dans son sanscrit original ainsi que dans des traductions chinoises et tibétaines, la Bibliotheca Buddhica se propose de publier cet ouvrage, on peut s'en procurer les manuscrits à Calcutta, Londres, Cambridge et Paris.

3° L'Aṣṭadaśasāhasrikā. Le sanscrit original semble avoir été perdu, mais l'ouvrage est conservé dans ses traductions chinoises et tibétaines.

4° La Daśasāhasrikā. Le sanscrit original semble perdu, mais le livre est conservé dans ses traductions chinoises et tibétaines. Il a été traduit cinq fois¹ en chinois, la première traduction remontant à l'an 179 après J.-C.

5° L'Aṣṭasāhasrikā. Ce livre est conservé dans le sanscrit original et publié en une bonne édition de Rājendralāl Mitra dans la Bibliotheca Indica, 1888. Il a également été traduit en chinois et en tibétain plusieurs fois, la version chinoise la plus ancienne datant de l'an 179 après J.-C. C'est l'ouvrage le plus ancien et le plus authentique de toute la catégorie, il jouit d'une très haute autorité et on s'y réfère fréquemment sous le nom de Bhagavatī.

1 Walleser, p. 17, Wassiljew, p. 159.

2 Wassiljew, p. 358.

3 Walleser, p. 18.

6° La Suvikrāntavikramapariṣccha Une Prajñapāramita à laquelle Bhāvaviveka¹ se réfère souvent Il n'a été conservé ni dans son sanscrit original ni dans des traductions tibétaines

7° La Saptasatikā Ce livre a été conservé dans son sanscrit original (Bendall Mss Cambridge) ainsi que dans ses traductions chinoises et tibétaines Il n'a pas encore été publié

8° La Pañcasatikā Elle n'est conservée que dans sa traduction tibétaine, et, selon Walleser², c'est une œuvre beaucoup plus récente

9° La Trisatikā Ce livre, introuvable soit dans l'original, soit dans une traduction tibétaine ou chinoise, est ignoré de Walleser Pourtant, les manuscrits de Cambridge du Namasamgiti citent « dharmato Buddhā drastavyā » comme tirés de la Trisatikā³

10° L'Adhyardhasatikā, Śatapañcasikā ou Ardhasatikā⁴ Ce livre n'est conservé que dans des traductions chinoises et tibétaines Cependant, on en a récemment découvert quelques fragments dans le Turkestan oriental (Voir E Leumann, ZDMG, 1908, p 85 et suiv)

11° La Saptaslokikā Walleser n'en parle pas du tout, mais je trouve ce livre mentionné dans le Tanjur, Mdo, XVI Ce livre est manifestement un abrégé, composé à une date beaucoup plus récente

12° La Vajracchedikā Ce livre existe, en son sanscrit original, dans l'édition critique de Max Müller (Anecdota Oxoniensia, I, 1881) et a été traduit par ce dernier dans SBE, XLIX Il a été traduit six fois en chinois I J Schmidt a édité la version tibétaine, — accompagnée de sa traduction allemande, — en 1887, Saint Petersburg Il a été aussi traduit en français

13° La Kausikaprajñāparimitā Elle n'a été conservée

1 Walleser, p 18

2 Walleser, p 18

3 Comparer aussi MVyutpatti 65, 10

4 Ce livre est nommé « Dvyardhasatikā » par Candrakīrti, MV, p 501, comparer aussi MV, pp 238, 441, 500

que dans sa traduction chinoise (Nanjio, n° 865), faite entre 980-1000 ap J -C

11° La Svabhāvasuddhaprajñāpāramitā Ce livre n'est pas mentionné dans le catalogue de Nanjio, mais est compris dans l'appendice II, n° 163

15°, 16°, 17° Les deux Prajñāpāramitāsūtras ainsi qu'un Prajñāpāramitahrdayasūtra Ils ne sont conservés que dans leurs traductions chinoises (Nanjio, nos 17, 991 et 20)

Je ne pense pas que cette liste des Prajñāpāramitās soit complète, si l'on y ajoute la Prajñāpāramitā en cent vingt-cinq mille stances, on arriverait au nombre de *dix-huit*, nombre sacré aussi bien dans le Bouddhisme que dans le Brahmanisme Il faut également remarquer que, de ces livres, quelques-uns seulement sont accessibles dans leur langue originale, le sanscrit, ce qui rend très difficile une étude d'ensemble de cette classe de littérature pour déterminer son développement ainsi que le rapport existant entre les ouvrages en question L'Āstasahasrikā pourtant semble être un texte authentique et ancien, et les éditions très développées, ou au contraire, abrégées, basées sur l'original, contribuèrent à la formation de cette vaste littérature

La littérature des Sūtras ou Sūtrāntas, dont l'étendue est tout simplement gigantesque, est beaucoup plus dispersée que celle des autres classes La tradition bouddhique¹ nous apprend qu'une large partie en fut détruite par un incendie à Nalanda Exception faite de quelques Sūtras qui existent encore² dans leur langue originale et de ceux qui ont été reconstitués³ d'après certains fragments, ou bien d'après les versions tibétaines ou chinoises, cette littérature semble s'être perdue, toutefois on en retrouve encore des vestiges dans les traductions tibétaines ou chinoises Nous avons les neuf livres sacrés du Nepal, conservés en sanscrit, ils comprennent les Vaipulyasūtras Bien que l'école Mādhyamika

1 Wassiljew, p 223

2 Rāstrapaṇipariprecha, *Biblioteca Buddhica*, II

3 Śālistambasūtra est reconstruit par Poussin, Voir *Théorie des douze causes*, Appendice I, Gand, 1913

ne reconnaisse pas leur autorité dans un sens absolu, elle les cite souvent. Le texte de quelques sūtras remonte aux sources pālies qui nous sont accessibles, mais il faut admettre que leur composition occupe une époque très longue et qu'il y a des sūtras très anciens et d'autres très modernes. Vu l'état actuel de nos connaissances sur cette époque, il est très difficile d'établir un criterium afin de distinguer les morceaux antiques des modernes, c'est-à-dire ceux écrits avant et après Nāgārjuna. Une bonne encyclopédie de la doctrine des sūtras nous est conservée dans le Śikṣasamuccaya de Śāntideva et l'on peut affirmer, sans crainte d'être contredit, que l'auteur a fait une sélection parmi les sūtras considérés à cette époque-là comme authentiques et déjà anciens. Je pense qu'il est inutile de reproduire ici les index du Śikṣasamuccaya et autres ouvrages et j'aborde la littérature non canonique.

Comme je l'ai dit dans la première section, nous ne possédons guère de documents littéraires des ācāryas les plus anciens, sauf quelques stances isolées de Śrī Saraha ou Rāhulabhadra. Il est raisonnable de considérer les œuvres de Nāgārjuna comme les plus anciens ouvrages de cette école. Je n'ai rien à dire sur ses œuvres qui présentent le caractère de Stotras (louanges) et de Tantras, sauf le Catuḥstava, très fréquemment cité dans les commentaires.

NĀGĀRJUNA (environ 170-200 après J.-C.)

Nāgārjuna a systématisé, sinon fondé l'école Mādhyamika. Ses adhérents lui reconnaissent une autorité incontestable, et le mentionnent comme ācārya ou ācāryapāda, montrant par là que lui seul était le maître de l'école. Il écrit le Madhyamakāśāstra et plusieurs autres ouvrages (prakaraṇas) sur le système. Les plus importants pour le système philosophique sont les suivants :

1° — Le Madhyamakāśāstra de Nāgārjuna est diversement intitulé comme Prajñā, Mūlamadhyamakakārikā, Madhyamakamūla, Madhyamakakārikā ou Madhyamakasūtra. Les

commentaires citent tres souvent cet ouvrage sous le titre de Śāstra, mais le titre reel me semble être Prajñā qui veut dire : la science transcendante ou metaphysique, et, par conséquent, suggere un rapport intime¹ avec la littérature de prajñāpāramitā Burnouf a démontré que l'école Mādhyamika est posterieure a la composition des Prajñāpāramitās², bien que ces dernières ne soient jamais mentionnées dans le Madhyamakaśāstra Bhāvaviveka a nommé son commentaire Prajñāpradīpa (la grande Lampe de Prajñā), ce qui confirme notre suggestion que le titre reel de cet ouvrage de Nāgārjuna est Prajñā Comme c'est l'œuvre la plus importante du système, les commentaires se sont amassés en foule autour d'elle, y compris un commentaire par l'auteur lui-même Il est intéressant de remarquer que même le commentaire de l'auteur n'a pu conjurer une divergente interpretation ultérieure Il est le premier des auto-commentateurs Voici les commentaires du Madhyamakaśāstra dans leur ordre chronologique

a) L'Akutoḥbhayā de l'auteur L'original en sanscrit semble être perdu, mais cet ouvrage nous est conservé dans ses traductions chinoise et tibétaine M Max Walleser nous a donné la traduction allemande des deux versions (Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der tibetischen Version übertragen, Heidelberg, 1911, dieselbe, nach der chinesischen Version, Heidelberg, 1912)

b) La Buddhapāṭitā nama Mūlamadhyamakavṛtti par Buddhapāṭita L'original en sanscrit semble s'être perdu, mais cet ouvrage nous est conservé dans la version tibétaine que M Max Walleser est en train de publier dans la Bibliotheca Buddhica, XVI, première partie, 1913, deuxième, 1918

c) Le Prajñāpradīpa par Bhavya ou Bhāvaviveka L'original en sanscrit semble s'être perdu, mais la version tibétaine en est conservée dans le Tanjur³, cette version a été éditée

1 Walleser, p 3

2 Burnouf p 453

3 Udo, XVIII, 8, Cordier, III, p 300 301, Nanjio N, 1185 est une traduction de cet ouvrage, incorrectement attribué à Aryadeva

par Max Walliser et publiée dans la Bibliotheca Indica, Calcutta première partie 1911. Il existe également un vaste commentaire¹ sur le *Prajñāpradīpa* sous le nom de *Prajñāpradīpāṭhā* d'Avatokitavratā conservé seulement dans la version tibétaine et comprenant trois volumes du Tanjur.

d) Un commentaire sans titre par Gunamati², adepte selon Taranātha de l'école Abhidharmika. Gunamati a écrit également un commentaire sur l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu. Dans le *Mūlamadhyamaka* il suit Sthiramati (Yogacara) et écrit un commentaire réfutant les vues de Bhāvya. Ce livre n'est conservé ni dans l'original ni dans des traductions.

e) La *Prasannapadī*³ de Candrakīrti. On peut se procurer cet ouvrage en son original sanscrit dans l'édition excellente et très soignée du Professeur Louis de la Vallée Poussin Bibliotheca Buddhica IV 1913. Il en existe une édition plus ancienne publiée par la Buddhist Text Society, Calcutta 1896 mais elle est remplie de fautes d'impression et manque d'appareil critique elle est inintelligible et, par conséquent sans valeur.

f) Le *Sitabhyudaya* de Devaśarman⁴. Ce commentaire n'est conservé ni dans sa langue originale le sanscrit, ni dans sa version tibétaine. Taranātha dit que Devaśarman fut un élève de Dharmapāla (Yogacara) et qu'il écrivit le commentaire ci-dessus afin de réfuter les vues de Candrakīrti.

2 — La *Yuktisastika*⁵ de Nāgārjuna est un petit traité de soixante stances en anuṣṭubh comprenant les yuktis de l'auteur, c'est à-dire les arguments démontrant la thèse *Mādhyamika*. L'original en sanscrit semble être perdu mais l'opuscule est conservé dans sa version tibétaine. Quelques stances de

1 Mdo XX XXI XXII Cordier III p 300 301

2 Tārānātha xxv Schiefner p 160

3 Le chapitre xxiv de ce commentaire est traduit en français par Poussin *Mélanges Charles de Harle* Leyde 1896 p 313 et suiv. M Rhaddar de Leyde est en train de le traduire en anglais.

4 Tārānātha xxvi Schiefner p 174

5 Mdo XVII 2 Cordier III p 291

cet ouvrage sont citées¹ dans les commentaires de Candrakīrti et de Prajñākaramati

Il y a deux commentaires² sur l'ouvrage ci-dessus l'un par l'auteur lui-même, l'autre par Candrakīrti Tous deux ne sont conservés que dans les versions tibétaines

3 — La Śūnyatāsaptati³ de Nāgārjuna est un petit traité en soixante-dix stances anushtubh démontrant la doctrine de la śūnyatā L'original en sanscrit semble s'être perdu, mais le livre est conservé dans sa traduction tibétaine Cette Śūnyatāsaptati paraît avoir servi de modèle à la Paramārthasaptati de Vasubandhu et à la Saṃkhyasaptati ou Sāmkhyakārikā d'Īśvarakṛṣṇa Il existe trois commentaires⁴ sur cet ouvrage le premier, par Nāgārjuna lui-même, la svavṛtti, le second par Candrakīrti, du nom de vṛtti, et le troisième par Parahita (775-800 après J.-C.) du nom de vivṛti Ces trois commentaires ne nous sont conservés que dans leurs traductions tibétaines

4 — La Vigrahavyāvartanī⁵ en mètres arya renfermant un exposé des méthodes de discussion de Nāgārjuna De l'original, on n'a retrouvé, jusqu'à présent, que quelques stances⁶ citées dans les commentaires L'ouvrage complet nous est toutefois conservé dans sa version tibétaine Il en existe un commentaire par Nāgārjuna lui-même⁷ et il est à remarquer que la paternité de ce commentaire a bien été attribuée par Candrakīrti⁸ à Nāgārjuna

5 — Le Pratītyasamutpādaya⁹ est un petit traité en sept aryaś par Nāgārjuna La deuxième stance en est citée par

1 MV, p 9 et Subhāṣitasamgraha, 28 citent 20^a, Comparer BCP, p 376 et 500

2 Mdo, XVII, 7, XXIV, 1 Cordier, III, p 292 et 303

3 Mdo, XVII, 4, Cordier, III, p 291, MV cite une stance de cet ouvrage, p 89

4 Mdo, XVII, 9, XXIV, 4 5, Cordier, III, p 293, 304 5

5 Mdo XVII, 5, Cordier, III, p 291

6 MV, pp 16 et 30 citent stances 29 et 30 du livre

7 Mdo XVII, 10, Cordier, III, p 293

8 MV, p 25

9 Mdo, XVIII, 14 15, Cordier, III, p 294

Candrakīrti¹, tandis que l'ouvrage complet avec le commentaire est conservé en tibétain. La version tibétaine du texte, accompagnée de sa traduction française est publiée par le Professeur Louis de la Vallée Poussin dans l'Appendice IV de sa « Histoire des douze Causes » Gand 1913.

6 — Le Catuṣṭaya² de Nāgārjuna est un ensemble de quatre Stotras Nirupama Lokūṭīṭa Cittaṅgaṇṇa et Paramartha en anuṣṭubh. L'original sanscrit semble s'être perdu mais quelques stances sont conservées dans les commentaires. La version tibétaine accompagnée de sa traduction française par le Professeur Poussin parut dans le *Museon* (1911) mais tous les exemplaires furent brûlés.

Il existe un grand nombre de petits traités tels que le Vaidalyasūtra³ et son commentaire Mahāyānāṣṭaka Akṣara-śāntaka et sa Vytti Abudhabodhaka Bhāvasaṃkrānti et son commentaire Svabhāvārayaprasaśiddhi et Sūtra samuccaya⁴, une anthologie des Mahāyānasūtras assignée dans le Tanjur à Nāgārjuna mais ces divers ouvrages ne semblent pas importants.

On trouvera dans la section suivante des renseignements sur Āryadeva.

BUDDHAPALITA (vers 400-450 après J. C.)

Le fondateur de l'école Prasāṅgika acarya Buddhapalita⁵ naquit dans le Sud à Hamsakṛdī dans la province de Tambara où il fut initié à l'Ordre. Il étudia les œuvres de Nāgārjuna par Saṃgharakṣita élève de Nāgarmitra. Au vihāra de Dantapurī il enseigna la doctrine Madhyamika à de nombreux élèves et écrivit des commentaires sur beaucoup d'ouvrages.

1 MV p. 428 et 551.

2 Tanjur Bstod 77^b 81^a Cordier II 5.

3 Mdo XVII Cordier III p. 291-295.

4 Mdo XXX 29 Cordier III p. 323 mais comparer Tārānātha xxv Schiefner p. 165.

5 Tārānātha xxiii Schiefner p. 135.

de Nāgārjuna et d'Āryadeva ainsi que sur le Tantra. A part son commentaire sur le Madhyamakāśāstra (voir notre section Nāgārjuna I, b) ses œuvres ne semblent pas avoir été conservées¹, pas plus dans la langue originale que dans des traductions

46042

BHĀVAVIVEKA (vers 500-550 apres J -C)

Bhāvaviveka, Bhavya ou Nirāloka² est le fondateur de l'école Svātantrika, et naquit dans le Sud³, d'une famille de ksatriyas. Il étudia la philosophie Mādhyamika selon Nāgārjuna sous Saṃgharakṣita, et lorsqu'il prit connaissance des œuvres de Buddhapālita, il écrivit un commentaire sur le Madhyamakāśāstra, refutant les vues de son predecesseur Tārānātha dit qu'ils étaient tous deux élèves de Nagarjuna ainsi que de Saṃgharakṣita, et que l'école fondée par Bhavya avait été plus populaire que l'autre. J'ai donné, d'autre part, les raisons pour lesquelles je suis d'une opinion différente. Toutefois, je suis d'accord avec Tārānātha lorsqu'il dit que la différence entre l'enseignement de Nāgārjuna et celui d'Asanga devint marquée à partir de cette époque, ce fait explique également l'œuvre de Ravigupta qui essaya de démontrer que ces deux écoles avaient des vues philosophiques essentiellement identiques. De ces œuvres, le Prajñapradīpa, commentaire sur le Madhyamakāśāstra, est mentionné plus haut (Nāgārjuna, 1, c). Dans cet ouvrage, Bhavya essaie de maintenir la thèse Mādhyamika, non pas par la méthode *reductio ad absurdum* de Buddhapālita, mais par un raisonnement indépendant, tentative certes audacieuse qui contribua largement au développement de la pensée philosophique.

Le Madhyamakaratnapradīpa⁴ de Bhavya est une œuvre

1 HPS, p. 480, pourtant, cite une strophe attribuée à cet auteur

2 Voir Cordier, III, p. 299, sous MRatnapradīpa

3 Tārānātha, ⅩⅢ, Schiefner, p. 136 et suiv

4 Mdo, ⅩⅧⅢ, 9, Cordier, III, p. 299

indépendante sur le système Mādhyamika, écrite d'après l'enseignement de Nāgārjuna, comme nous le dit l'auteur, c'est-à-dire comme ce dernier l'interprète. L'original, en sanscrit, semble s'être perdu, et le livre n'est conservé que dans sa traduction tibétaine.

La Mādhyamakahrdayakārikā de Bhavya est une œuvre indépendante et fit époque dans l'histoire de l'école. Dans ce livre, l'auteur codifie les principes essentiels de son école du point de vue Svātantrika, il les explique ensuite dans son propre commentaire sur l'ouvrage ci-dessus, la Tarkajvālā, le flambeau du raisonnement. Candrakīrti fait souvent allusion au grand penchant que Bhavya avait pour l'anumāna¹, et mentionne de sa part une citation erronée de Buddhapālita². Mais il va sans dire que Bhavya a une grande valeur comme logicien. Il est déplorable que le texte et le commentaire aient été tous deux perdus dans la langue originale, il sont toutefois conservés dans leurs versions tibétaines³ et leur étude contribue largement à notre connaissance de l'école.

Les Mādhyamakapratītyasamutpāda⁴ et Mādhyamakārthasamgraha par Bhavya sont deux prakāraṇas, d'importance moindre, écrits pour imiter des œuvres du même genre composées par Nāgārjuna.

CANDRAKĪRTI (vers 600-650 après J.-C.)

Selon les récits tibétains⁵, Buddhapālita naquit à nouveau sous le nom de Candrakīrti afin de réfuter les attaques que Bhavya dirigea contre lui. Selon Tārānatha⁶, Candrakīrti naquit dans le Sud à Samanta. Il fit preuve d'une grande

1. MV, p. 16 (priyānumanatam), MV, p. 20 (tarkamātrātīkausalam āvīścakīrṣyā).

2. MV, p. 8 (anuvādakauśalam).

3. Mdo, XIX, 1-2, Cordier, III, p. 299-300.

4. Mdo, XIX, 3-4, Cordier, III, p. 300.

5. Tārānātha, xxiii, Schiefner, p. 137.

6. Tārānātha, xxiv, Schiefner, p. 147 et suiv.

intelligence dès sa plus tendre enfance, entra dans les Saints Ordres, etudia les Pīṭakas en entier, et, par Kamalabuddhi, eleve de Buddhapālita et de Bhavya, fit une etude des œuvres de Nāgārjuna. Après l'achevement de ses études, il devint pandita à Nālandā et ecrivit de nombreux ouvrages sur la philosophie Mādhyamika. Il fut un rival de Candragomin (Yogācāra), ce que Tārānātha¹ explique avec faits a l'appui. Il est dit que ce dernier depassa Candrakīrti et devint le chef de Nālandā. Ainsi la contemporaneite des deux est hors de doute et il semble que Candrakīrti était un peu plus âgé que Candragomin. Le Professeur Poussin place la carrière de Candragomin² dans les trois premiers quarts du septieme siècle.

Les commentaires de Candrakīrti sur le Madhyamakāśāstra, Yuktīṣaṣṭikā et Śūnyatāsaptatī, ont été mentionnes plus haut (section Nāgārjuna, 1, 2, 3), celui du Catuḥṣataka sera mentionne dans notre section sur Āryadeva. Ses Prasannapadā et Catuḥṣatakātīkā montrent clairement sa maîtrise du sujet et du style, et, a cet egard, le Prasannapadā est l'un des plus grands commentaires de la litterature sanscrite.

Mais le plus important de ses ouvrages est le Madhyamakāvatāra ainsi que le Bhāṣya qu'il ecrivit lui-même sur ce livre. Il le composa avant sa Prasannapadā, ou il declare³ constamment avoir traite le sujet en détail dans son Madhyamakāvatāra. Quelques stances de l'original sont citees dans les commentaires, mais l'ouvrage complet ne semble avoir été conserve que dans sa version tibetaine, editee par le Professeur Poussin dans la Bibliotheca Buddhica IX, 1912. On peut en trouver une traduction française (incomplète) dans le Muséon, 1907, 1910-11. Il existe un vaste commentaire⁴ sur le Madhyamakāvatāra, la Tīkā, par Jayānanda de Kāśmīra, l'auteur d'un petit prakaraṇa du nom de Tarkamudgarakārikā⁵. Tārānātha ne mentionne pas du tout

1 Tārānātha, xxiv, Scheifner, p. 149 et suiv.

2 La date de Candragomin, *Muséon*, 1903.

3 *Ido*, pp. 2, 11, 54, etc.

4 *Ido*, xxv, 1, Cordier, III, p. 305.

5 *Ido*, xxiv, 6, Cordier, III, p. 305.

Jayānanda, et le fait que lui-même avec l'aide des Lamas, a traduit cette œuvre en tibétain semble bien démontrer que c'est un écrivain relativement récent, probablement du dixième siècle après J.-C. Le sanscrit original de ce commentaire semble avoir été perdu et l'œuvre n'existe plus que dans sa traduction tibétaine.

Le Madhyamakaprajñāvatāra¹ et le Pañcaskandha sont deux prakaraṇas de Candrakīrti, moins importants, conservés seulement, l'un et l'autre, dans leurs versions tibétaines

ŚĀNTIDĪVA (vers 675-700 après J.-C.)

D'après Tārānātha², Śāntideva, fils de roi, naquit à Saurāstra. Dans son enfance, Mañjuśrī lui apparut en rêve et le plaça sur son propre trône, à ses côtés. L'enfant, n'aimant guère le trône de son père, s'enfuit dans la forêt et entra dans les Saints Ordres. Tārānātha dit également que Śāntideva fut élève de Jayadeva³, le successeur du fameux Dharmapāla à Nalanda. Bendall⁴ déclare que Śāntideva représente un stage avancé du Bouddhisme, mais avec de très légères allusions au tantrisme. Tārānātha cite le Śikṣāsamuccaya et le Sūtrasamuccaya comme œuvres de Śāntideva, mais, comme nous l'avons exposé plus haut, la paternité de ce dernier ouvrage est attribuée à Nāgārjuna dans le Tanjur. Il est cependant probable que, par Śikṣāsamuccaya Tārānātha veut dire le Texte des Karikas, et par Sūtrasamuccaya, le commentaire, ou ce que nous connaissons sous le nom de Śikṣāsamuccaya, car, en vérité, ce dernier n'est pas autre chose qu'un assemblage d'extraits des Sūtras avec quelques mots de l'auteur, à titre d'introduction.

1 La Śikṣāsamuccayakarika de Śāntideva est un petit traité en vingt-sept stances en anuṣṭubh, donnant les points

1 Mdo, XXIII, 5, XXIV, 3, Cordier, III, p. 304

2 Taranatha, xxiv, Scheifner, p. 163 et suiv.

3 Scheifner, p. 162

4 Introduction to Śikṣā, V VI

principaux de l'enseignement du Bouddha en éthique et en métaphysique. Le texte original, composé en sanscrit, accompagné de ses versions tibétaine et anglaise, est publié par C. Bendall, dans son Introduction au Śikṣāsamuccaya, pp. xxxix-xlvii.

2. Le Śikṣāsamuccaya est un commentaire de l'auteur sur les Kārikās ci-dessus, avec de nombreux extraits des Mahāyānasūtras ; on peut s'en procurer l'original dans une excellente édition de C. Bendall (Bibliotheca Buddhica, I, 1902). Cette œuvre a été traduite en anglais par l'éditeur et W. H. D. Rouse (Śāntideva, Śikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Doctrine, Chiefly from the early Mahāyānasūtras, Indian Textes series, London, 1922).

Il existe deux traités, composés à une date beaucoup plus récente, donnant les points principaux de l'ouvrage ci-dessus : le premier, par Suvarnavdīparāja Dharmapāla, appelé l'Abhisamaya ; le second, la Śikṣākusumamañjarī de Vairocana-rakṣita de Vikramaśīlā. Tous deux ne sont conservés que dans leurs versions tibétaines.

3. Le Bodhicaryāvatāra de Śāntideva est l'œuvre la plus originale. C'est un livre indépendant, dans lequel l'auteur traite habilement du Bouddhisme sous deux aspects : éthique et métaphysique. Le Madhyamakāvatāra et le Bodhicaryāvatāra nous donnent une idée vraiment correcte des conceptions de l'école Prāsaṅgika. On peut se procurer ce livre dans le sanscrit original : 1^o publié par I. P. Minayeff* dans Zapiski, IV, 1889 ; 2^o par Haraprasāda Shāstrī dans le Journal of the Buddhist Text Society, Calcutta, I, 1894 ; 3^o le neuvième chapitre avec la Pañjikā en caractères romains par le Professeur Poussin dans son « Bouddhisme » Études et Matériaux : Bruxelles, Académie, 1898 ; 4^o l'ouvrage complet avec la Pañjikā de Prajñākaramati par le même auteur, dans la Bibliotheca Indica, Calcutta, 1902 et suiv. Le professeur Pous-

1. Mdo, XXXI, 4-5 ; Cordier, III, p. 325-326.

2. Dans l'édition de Minayeff et de BTS, il y a dix chapitres ; mais, l'authenticité du dixième est douteuse.

sin a également traduit ce livre en français Bodhicaryavatara, Introduction à la pratique des futurs Bouddhas Poème de Santideva, Paris 1907, une nouvelle traduction française, intitulée La Marche à la Lumière par J. Pinot, est parue en 1920 (Bossard Paris) et Dr Barnett en a donné un résumé en anglais « The Path of Light » (Wisdom of the East London 1909) La version tibétaine se trouve dans le Tanjur ce livre semble également avoir été traduit en chinois car Nanjio 1351 est selon le compilateur la traduction d'une des plus belles productions du Bouddhisme en decidence (?) (Voir Poussin « Une version chinoise¹ du BC »)

Tout autour de ce livre qui fit époque se sont amassés une foule de commentaires et d'extraits dont voici la liste

1 La Panjika de Pratyakarmanā qui existe dans le sanscrit original et est publiée dans la Bibliotheca Indica Voir plus haut

2 La Tatparayapanjika : Visvadyotani par Vibhuti candra Quelques fragments de cet ouvrage sont conservés dans le sanscrit original et Poussin y fait allusion sous le nom de Ippani on les trouvera dans Bendall Col Cambridge La version tibétaine figure dans le Tanjur

3 La Vivrtipanjika d'un auteur anonyme est conservée seulement dans sa version tibétaine

4 Le Samskara par Śubhadeva conservé en tibétain seulement

5 Le Durvabodhāpadānūṛṇya par Kṛṣṇapāda ou Kala pāda conservé en tibétain seulement

6 La Panjika de Vairocanaśāstra de Vikramaśīla conservée seulement dans sa version tibétaine

7 La Prajnāpariccheda Panjika commentaire du neuvième chapitre seulement par un auteur inconnu probablement Danaśīla elle n'est conservée qu'en tibétain

8 La Vivrti sur les neuvième et dixième chapitres seulement par un auteur inconnu n'est conservée qu'en tibétain

1 Muséon 1903

2 Voir Mdo XXVI XXVII Cordier III p 306 310

9. Le *Ṣaṭtriṃśatpindārtha*, résumé en trente-six stances par *Dharmapāla*, compose par lui à la requête de ses élèves *Kamalarakṣita* et *Dīpaṃkara*, n'est conservée qu'en tibétain

10 Le *Pindārtha* de l'auteur ci-dessus, en tibétain seulement

11 Le *Sūtrikṛtāvavāda* par *Dīpaṃkara* jñāna, conserve seulement en tibétain

On peut remarquer en passant, que, de cette abondance de commentaires, la *Pañjikā* de *Prajñākaramati* est le seul qui existe en entier et qui soit de réelle valeur. L'auteur renforce ses explications de l'original en puisant fréquemment dans les extraits rassemblés dans le *Śikṣāsamuccaya*, et il semble bien avoir suivi avec une parfaite fidélité les intentions de l'auteur.

Après Śāntideva, il paraît y avoir eu un arrêt d'une cinquantaine d'années dans l'activité littéraire des *Mādhyamikas*. Car je ne trouve aucun auteur dont les œuvres aient été conservées dans le Tanjur. *Jñānagīrbha*¹ qui semble avoir vécu vers la première moitié du huitième siècle, naquit, selon *Tārānātha*, à Odivisa, il fut un élève de Śrīgupta et devint un grand pandita. Il fut le disciple de Bhavya. Le Tanjur ne renferme que les titres de ses deux ouvrages, le *Sṛtyadvaya-vibhanga* et son commentaire, intitulé le *Sṛtyadvayaviniścaya*. Il existe toutefois un autre commentaire sur l'œuvre ci-dessus du nom de *Pañjika*, par Śāntirakṣita², fait qui permet de déterminer sa date.

ŚĀNTIRAKṢITA (vers 750-800 après J.-C.)

Durant la seconde moitié du huitième siècle apparaît un groupe³ de savants *Madhyamikas*, qui étaient *Svātantrikas* et disciples de Bhavya. Nous avons parlé plus haut d'Ava-

1 *Tārānātha*, xxvii, Schiefner, p. 198

2 *Tārānātha*, xcix, Schiefner, p. 213, *Mdo*, Lxviii, 13, Cordier, III p. 310

3 *Tārānātha*, xxviii, Schiefner, p. 204

lokutavrata et de son commentaire sur le Prajñāpradīpa, quant à Buddhajñānapāli, nous n'avons aucun document littéraire en faisant mention Śāntirakṣita fut un grand savant¹ appartenant à ce groupe, un pandita aux vues indépendantes. Il est le fondateur de l'école Svātantrika-Yogācāra et écrivit un livre qui fut alors époque, la Madhyamakalamkāra-kārikā, et son commentaire². La Madhyamakalamkāra-kārikā est un très petit texte de quatre-vingt-dix-sept stances anuṣṭubh, concernant exclusivement la métaphysique de l'école Svātantrika-Yogācāra. Il importe de remarquer que l'auteur n'aborde pas du tout les problèmes des sciences éthiques et les stages préparatoires à la prajñā, comme le firent ses prédécesseurs. Bhāvaviveka et Candrakīrti, dans le Madhyamakahrdaya et le Madhyamakavatara. La première stance de l'ouvrage est citée par Prajñākaramatī dans BCP, page 358. Il existe deux commentaires³ sur cette œuvre l'un, la Pañjikā, par son élève Kamalasīla, et l'autre, la Vṛtti, par Ratnakarasānti (vers 850 après J. C.) qui fut également un contemporain de Prajñākaramatī. L'auteur de la Bodhicaryavatārapañjika Kamalasīla (vers 800-825 après J.-C.) composa trois traités sur l'école le Madhyamakāloka, le Tattvaloka et la Sarvadharmabhavasiddhi⁴. Tous ces ouvrages, à part la Pañjika, semblent perdus dans l'original sanscrit, et conservés seulement dans leurs versions tibétaines. Les recherches que le Gouvernement de Baroda a faites afin de retrouver des manuscrits en Gujarat ont donné des résultats inattendus en ce qui concerne nos auteurs. Le Tattvasamgraha⁵ de Śāntirakṣita et son commentaire intitulé Pañjika, par son élève Kamalasīla, nous donnent une autre œuvre de ces auteurs, nullement mentionnée dans les catalogues tibétains. L'ouvrage est actuellement sous presse et paraîtra dans la Gaeckwar Oriental series.

1 Tāranātha, xxix, Scheifner, p. 212

2 Mdo, XXVIII, 45, Cordier, III, p. 311

3 Mdo, XXVIII, 6, XXXI, 3, Cordier, III, pp. 311, 389

4 Mdo, XXXIII, 79, Cordier, III, p. 389

5 BCP cite plusieurs stances de cet ouvrage, p. 453 et suiv.

- La période qui suit n'est pas caractérisée par la production d'ouvrages d'une certaine valeur ou vraiment intéressants. Vidyākara-prabha et Dīpaṅkara-jñāna¹ ont composé quelques œuvres, mais ces dernières ne contribuèrent à aucun nouveau développement de la philosophie, d'ailleurs, comme ce sont des ouvrages très récents ils ne nous intéressent pas ici.

Pour conclure, je voudrais faire remarquer au lecteur que, tandis que nous possédons un grand nombre d'ouvrages dans la langue originale sur le système Prāsaṅgika, nous n'en avons pas un seul, sauf le Tattvasaṃgraha et son commentaire, sur l'autre branche des Madhyamikas, et, jusqu'à présent, aucun sāvānt ne s'est encore consacré à l'étude de l'école Svātantrika, qui, selon moi, a contribué plus que l'autre au développement de la pensée bouddhique. Pour comprendre à fond les principes d'une école, nous devrions étudier non pas les commentaires sur les textes anciens, — ou du moins, nous ne devrions pas nous appesantir sur cette étude, — mais seulement les ouvrages que les constructeurs de systèmes ont écrits en toute indépendance et, c'est en partant de ce point de vue que je me propose de consacrer plus tard mes études au Madhyamakahrdaya de Bhavya et au Madhyamakālamkāra de Śāntirakṣita.

4 — LA VIE D'ĀRYADEVA ET SES ŒUVRES

Āryadeva n'est connu par son nom propre que chez les auteurs sanscrits et chez les Tibétains. Les Chinois l'appellent Bodhisattva Deva (T'i-p'o) ou bien Kānadeva, Deva le borgne (K'a-na-t'i-p'o) et ce dernier nom est confirmé par Kāmārajīva. Le traducteur du « Sūtra sur la cause de la transmission du Dharmapitaka » (Nanjo n° 1310) n'emploie que le nom Kānadeva. Il est surnommé, d'après Grunwedel, Nilanetra, aux yeux

noirs, à cause de deux taches foncées sur les joues¹ Karnaripa (Karnarūpa ?)² est mentionné comme son nom secret que l'on dit avoir été employé par les adeptes de l'école mystique

Les documents originaux sur la vie d'Āryadeva ne sont pas nombreux, et ceux qui ont la prétention d'être biographiques ne nous donnent que très peu de renseignements. Il y a une histoire d'Āryadeva traduite en chinois par Kumārajīva (Nanjiō n° 1462) en 405 après J.-C., bien qu'il ait quitté l'Inde en 383 après J.-C.³ Il en a une autre, également traduite en chinois par Ki-kia-ye, en 472 après J.-C. et renfermée dans les vies des patriarches, c'est-à-dire, dans le Sūtra sur la cause de la transmission du Dharmapitaka (Nanjiō, n° 1340). Candrakīrti mentionne l'origine royale d'Āryadeva à la fin de son commentaire du Catuhsataka (Tanjur, Mdo-bgrei XXIV, 273b de l'édition rouge). Hsuen Tsang et I-Tsing nous ont fourni quelques contes sur Āryadeva. Tārānātha, dans son ouvrage sur l'histoire du Bouddhisme, a consacré un demi-chapitre (xvii) à ce sujet, et Wassiljew, Takakusu et Grunwedel ont fondé leurs notes sur les documents mentionnés plus haut.

Toutes les données sont d'accord pour affirmer qu'Āryadeva était originaire du Sud. Candrakīrti et les Tibétains affirment pourtant qu'il était originaire du Siṃhaladvīpa, c'est-à-dire, Ceylon. Il était issu de source brahmanique, nous disent les autorités chinoises, Candrakīrti, au contraire, dit qu'il était le fils du roi de Siṃhaladvīpa, nommé Pañcasraga, d'après Tārānātha. Selon les autres Tibétains d'après Tārānātha, il naquit d'une manière surnaturelle d'un lotus dans le parc du roi de Siṃhaladvīpa, qui l'adopta comme son fils. Le prince Āryadeva montrait de la bonté aux religieux bouddhiques.

D'après les documents tibétains, Āryadeva fut admis au

1 Grunwedel, p. 37

2 Grunwedel p. 37, Tārānātha, xii, Schiefner, p. 83 et note

3 Takakusu, p. lix

Saṃgha par le pandita Hemadeva Il apprit par cœur les trois Pīṭakas et entreprenant son pèlerinage vers le Jambudvīpa (Inde), visita les temples et les caityas C'est au cours de ce pèlerinage qu'il rencontra Nāgārjuna, devint son disciple et obtint les siddhis Les traducteurs tibétains du Catuḥśataka, Sūksmajāna et Ńi ma grags (Suryakīrti) l'appellent fils spirituel de Nāgārjuna D'après Kumārajīva et Kī-Kī-ye, il se retira dans un bois où il écrivit le Śataśāstra, en vingt chapitres, et les quatre centaines (Catuḥśataka) D'après Grunwedel, il composa son œuvre principale à Prayāga. Le roi-magicien Śuravajra fut un de ses maîtres, le célèbre Dharmatrata ou Dharmātala de Gandhāra, que l'on compte parfois parmi les sthāviras, fut son disciple principal¹ D'après Kī Kī-ye, la loi bouddhique fut transmise à Rāhulābhadrā au temps de la mort d'Āryadeva Les Bouddhistes de Nālandā, ne pouvant vaincre les hérétiques, appelèrent Āryadeva à leur secours Il resta quelque temps à Nālandā, mais retourna dans le Sud où il rencontra, chez Nāgārjuna, Nāgāhvaya, autrement dit Tathagatabhadra

Selon le système chronologique que j'ai adopté comme base provisoire de mon travail, Āryadeva me semble avoir vécu environ entre 200 et 225 après J.-C. Sa vie a été traduite en chinois par Kumārajīva en 405 après J.-C., mais ce dernier avait quitté l'Inde en 383 après J.-C. En tenant compte du fait qu'Āryadeva était devenu saint (Bodhisattva) pour son biographe sanscrit quelques années déjà avant 383, et qu'il était le prédécesseur de Vasubandhu et d'Asaṅga, son époque remonte à la première moitié du troisième siècle. Pourtant, si nous acceptons le Cīttaviśuddhīprakaraṇa comme un ouvrage authentique d'Āryadeva (ce dont je doute), il faudrait le situer dans la deuxième moitié du même siècle, l'année 200 après J.-C. ne servant que de terminus ad quod. Cet ouvrage en effet mentionne les vāras (noms de jours) et les rāsīs (les signes de zodiaque) qui, étant originaires de Grèce dans la seconde moitié du deuxième siècle, ne peuvent avoir été connus des

Hindous que très tard ; par conséquent, les ouvrages qui les mentionnent ne peuvent remonter à une époque antérieure à 250 après J.-C ¹. En tout cas, l'époque d'Āryadeva doit être placée au troisième siècle au plus tard, et non au quatrième comme le fait S. C. Vidyābhūṣana (*Proceedings & Transactions of the First Oriental Conference, Poona, 1922, vol II, p 126*)

Le seul ouvrage dont la paternité peut être attribuée avec certitude à Āryadeva, est le *Catuhśataka*, ou plutôt *Bodhisattva-yogācārakatuhśataka*, un ouvrage en quatre cents stances *anushtubh*. Le titre de l'ouvrage aussi bien que sa paternité et le nombre de stances sont attestés par les références fréquentes dans la *Prasannapadī* de Candrakīrti, dans la vie d'Āryadeva traduite par Kumārajīva, et dans l'histoire du Bouddhisme par Tārānītha. Malheureusement, l'ouvrage entier n'existe pas dans l'original sanscrit, mais seulement dans la version tibétaine M de la Vallée Poussin a recueilli toutes les citations connues à cette époque, tirées de cet ouvrage par Candrakīrti (*Museon, 1900, p 236-240*). Grâce aux découvertes de M Haraprasāda Shāstrī, nous avons maintenant quelques nouveaux fragments du texte avec le commentaire de Candrakīrti (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, pp 419-511, Calcutta, 1914*). Les huit derniers chapitres et, par conséquent, les deux cents dernières stances nous sont aussi conservés dans la version chinoise du Huen Tsang (*Nanjio n° 1189*). M. Nanjio a désigné cet ouvrage du nom de *Śatasāstravaipulya* (*Mahāśatasāstra* ?) et ce titre malencontreux est responsable de l'erreur commise par M R Kimura lorsqu'il avisa M Haraprasāda Shāstrī que la version chinoise du *Śatasāstravaipulya* n'avait aucun rapport avec les fragments du *Catuhśataka* ². M Przyluski a lu cet ouvrage avec moi mot à mot, et nous avons trouvé la correspondance aussi complète que possible. Nanjio n° 1198 nous conserve

¹ ZDMG, LXX, p 304 et suiv., c'est M. Jacobi qui a attiré mon attention à ces références, et, à qui mes remerciements sont dus

² Voir HPS, p 450

un commentaire de Dharmapāla également sur les huit chapitres de cet ouvrage, traduit par Hiuen Tsang. Ce commentaire me semble complet en soi ; il commence avec les Mangalaśloka, ce qui nous indique que Dharmapāla n'a commenté que ces huit derniers chapitres. C'est, je pense, à cause de ce fait, et sous l'influence de Dharmapāla, que Hiuen Tsang n'a pas traduit les huit premiers. Il est intéressant de noter à ce propos que, de même que le Madhyamakāśāstra a été commenté par les Yogācāras aussi bien que par les Mādhyamikas, de même le Catuṣṣataka a été commenté par Dharmapāla (Yogācāra) et par Candrakīrti (Mādhyamika).

C'est également Haraprasāda Śastry qui a découvert un autre ouvrage attribué par le colophon à Āryadeva¹ et nommé par le scribe Cittaśuddhi, il fut publié dans le JASB, 1898, pp 175-184. Le titre est aussi confirmé par la mention qu'en fait le Subhāṣitasanigraha (Museum, 1901, II, pp 13-16). Ce traité sur la purification complète de l'esprit en 130 stances anuṣṭubh décrit les moyens de la purification. Le Bouddha énonce que l'on obtient le nirvāṇa en admettant la non-existence en soi de la substance et de ses attributs (dharmanairātmya et pudgalanairātmya), admission qui est l'œuvre de l'esprit. Prajñā (la science) est un des moyens de la purification, mais la pratique que l'auteur prêche occupe le domaine du tantrisme dégénéré (Comparer les stances 29, 38, 100, 101, 112, 116, 121, etc). Sa métaphysique se résume en ce qui suit : (65) On dit que l'attachement, l'aversion, l'ignorance, la jalousie et le désir ardent (trṣṇa) sont la source du péché, le bain (des rivières sacrées) ne peut pas les écarter (purifier). (66) Leur origine (dans la pensée) des êtres est l'attachement fixe du moi et du mien (ātmātmya-graha), celui-ci a pour cause l'ignorance (avidyā), l'ignorance désigne la connaissance fautive. (67) De même que la connaissance (fautive) de l'argent sur la nacre est écartée si l'on observe (la nature vraie) de la nacre, de même, elle aussi (l'ignorance) disparaît complètement si l'on observe la non-substantialité. (68-69) De même que

1 Poussin, *Museum*, 1900, p 210

la connaissance (fausse) du serpent à propos d'une corde est écartée si l'on observe (la nature vraie de) la corde et qu'on ne commettra jamais plus cette erreur dans cette vie de même la connaissance de la réalité du monde est écartée quand on obtient la science adamantine (vajrayana) et elle ne naîtra plus jamais ainsi que la pousse dont la semence est brûlée » M de la Vallée Poussin croit que ce traité ne peut pas être attribué à Āryadeva l'auteur du Catulārikā car celui-ci atteste une phrase du tantrisme très dégénérée que nous ne trouvons pas dans les autres ouvrages de l'auteur. Je suis d'accord avec lui et pense que c'est un autre Āryadeva qui mentionne deux fois les vrais et faux (stances 72^b 75^a). Jusqu'à présent nous n'avons pas trouvé de citations tirées de cet ouvrage chez les auteurs postérieurs sauf chez celui du Subhāsitrasaṃgraha. Il ne faut il admettre que l'identité de l'auteur de ces deux ouvrages reste douteuse.

Dr I. W. Thomas a publié dans IRAS 1918 pp 267-310 une des deux versions tibétaines du Hastavajraprakāraṇa les versions chinoises de Paramārtha et d'I Tsing avec une traduction anglaise d'après la version tibétaine et une reconstruction conjecturale du texte en sanscrit. Les traducteurs tibétains et chinois ne s'accordent pas sur la paternité de cet ouvrage les Tibétains l'attribuent à Āryadeva et les Chinois parfois à Āryadeva parfois à Dignāga. Il est probable que le texte peut être attribué à Āryadeva et le commentaire à Dignāga comme le dit le Dr Thomas bien que les Tibétains les attribuent l'un et l'autre à Āryadeva. Je crois avoir trouvé les traducteurs tibétains beaucoup plus près de la vérité que les traducteurs chinois dans plusieurs cas en ce qui concerne la paternité. Le texte ne consiste qu'en six stances anushtubh (selon la seconde version tibétaine Mdo XVIII 1 sept). Il traite les problèmes usuels de l'école « De même que la connaissance (conception) du serpent dans une corde est sans réalité quand on observe la corde de même la conception de la corde serait sans réalité quand celle-ci se dissout en ses parties. Tous les objets ainsi examinés deviennent pareillement dépendants et par conséquent tombent dans le do

maine de la samvṛti, mais n'existent pas dans le paramārtha. Même le tout petit, anu, est hors de conception, est égal a non-entité, est une illusion. Ce qui est une illusion, n'a pas de réalité, et toutes choses étant dépendantes et illusives, si on les examine correctement, le savant ne doit pas avoir peur du serpent l'attachement, etc. On peut employer les moyens du monde pour examiner les objets du monde, mais si l'on desire se détacher de toutes les misères, on doit chercher la vérité absolue. »

De plus, il y a dans le Tanjur trois autres ouvrages attribués à Āryadeva, à savoir : Skhalitapramathanayukti Hetu-siddhi, Madhyamakabhramaghāta et Jñānasārasamuccaya et son commentaire par Bodhibhadra, conservés dans les versions tibétaines. Aucun d'eux ne me semble important.

M. Nanjio dans son catalogue du Tripiṭaka chinois dit qu'il y a neuf ouvrages attribués à Āryadeva, à savoir :

1^o Prānamūlaśāstratikā (n^o 1179) traduit en 409 après J.-C.

2^o Prajñāpradīpaśāstratikā (commentaire) (n^o 1185) traduit en 630-632 après J.-C.

3^o Śatasāstra (en vingt chapitres), (n^o 1188) traduit en 404 après J.-C.

4^o Śatasāstravaipulya (n^o 1189) traduit en 650 après J.-C.

5^o Śatasāstravaipulya (commentaire de Dharmapāla) (n^o 1198) traduit en 650 après J.-C.

6^o Mahāpurusaśāstra (n^o 1242) traduit entre 397-439 après J.-C.

7^o Śatākṣaraśāstra (n^o 1254) traduit entre 508-535 après J.-C.

8^o Śāstra on the refutation of the principles of four principal heretical schools mentioned in Lankāvatāra (n^o 1259) traduit entre 508-535 après J.-C.

9^o Śāstra on the explanation of the nirvāṇa of twenty heretical Hinayāna teachers mentioned in Lankāvatāra (n^o 1260) traduit entre 508-535 après J.-C.

De ces ouvrages, les n^{os} 4 et 5 sont déjà envisagés plus haut ; la paternité du n^o 3 est attribuée à Āryadeva par Kumārajīva

ce vocabulaire comme base, j'ai commence la reconstruction du reste, conservant les mêmes mots et les mêmes phrases, à moins que le mètre ne m'obligeât à chercher des synonymes. J'ai aussi essayé de reconstituer le style de l'original. Je ne peux pas maintenir la thèse du Dr Thomas qui soutient que la versification d'Āryadeva est grossière ou imparfaite; nous avons dans ces neuf chapitres 108 stances accessibles sous leur forme originale, en sanscrit, et j'ose dire que pas une seule d'entre elles n'est grossière au point de vue du style, qui est beaucoup plus fin, vigoureux et plein de verve que celui de Nāgārjuna. On jugera si ma tentative est réussie à cet égard.

La version tibétaine que je présente se base sur quatre xylographes, deux du texte dans les éditions rouge et noire et deux du commentaire dans les mêmes éditions. Parfois, j'ai dû corriger légèrement la version, par exemple, *thob* en *thos* dans 199, *ni* en *yi* dans 366, d'après la version sanscrite. Le texte aussi bien que le commentaire de Candrakīrti ont été traduits en tibétain par le pandit Sukṣmajana et Lama Suryakīrti (ñi ma grags).

M. Haraprasāda Shāstri dans son introduction à la Catuḥśatikā, c'est à-dire, Catuḥsatika, dit « Une comparaison avec la version tibétaine démontre le fait que la Catuḥśatikā originale ne contenait que 375 stances anustubh, qui avec les seize longs colophons compteraient 400 pour le copiste. C'est pourquoi elle s'appelle Catuḥśatikā. Ces 375 stances se divisent en seize chapitres, la plupart d'entre eux contiennent 25 stances chacun. C'est dans quelques chapitres seulement que les stances sont moins de 25. » Mais, à ma grande surprise, je trouve, dans les deux éditions (noire et rouge), que le nombre de stances est 400, et que chaque chapitre contient 25 stances (Comparer Poussin, JRAS, 1917, p. 129 et suiv.). Je donne ci-dessous un tableau de comparaison entre les stances connues de Haraprasāda Shāstri, dans les citations ou dans les fragments du commentaire, et celles que j'ai reconstruites.

Tableau

Chapitre	Nombre de stances selon H P S	Nombre de stances dans les fragments selon H P S	Nombre de stances que j'ai reconstruites	Nombre de stances trouvées dans les citations (Commentaire etc.)
VIII	24	18	5	2
IX	25	8	17	0
X	25	10	12 ½	2 ½
XI	14	7	18	0
XII	14	8	12 ½	4 ½
XIII	25	13	10	2
XIV	25	21	4	0
XV	25	8	15 ½	1 ½
XVI	25	2	22 ½	½
		95	117	13
		225		

La traduction que je présente n'a aucune prétention à être soit strictement philologique, soit strictement philosophique, mon seul but étant de donner une interprétation aussi exacte que possible, et, avant tout, compréhensible. Les commentaires servent pour mieux comprendre la traduction et la pensée philosophique. Le vocabulaire contient tous les mots, sauf les pronoms et les formes diverses du verbe « être », etc.

BODHISATTVA YOGĀCĀRA CATUḤŚATAKĀ ŚĀSTRĀKĀRIKĀ

(Texte tibétain-sanscrit)

VIII

176

ʔi ltaṛ mɪ mthun mɪ rnamṣ la |
 mdsah ba yun rin mɪ gnas pa ||
 de bshin kun la skyon śes lɔ |
 hdod chags yun rin mɪ gnas so ||

naresv ananurūpesu cīram rāgo na tīśhatī |
evam sarvatra doṣajñe cīram rāgo na tīśhatī || 1 ||

176 Reconstitué d'après la version tibétaine, mais le fragment du commentaire qui suit m'a beaucoup aidé *sneho vīgataḥ, evam doṣajñe sarvatra rāgo na tīśhatīti* n'a que la seule *sarvadoṣadarśitvāc cīram nāsti rāgaḥ* (HPS, p. 173)

177

lɔ la de ŋid la chags te |
 la la de ŋid la sdaṅ shin ||
 la lɔ de ŋid la rmons pa |
 de ph̄yir hdod pa ddon med pañō ||

tatraiva rajyate kaścit kaścit tatraiva duṣyati |
kaścit muhyati tatraiva tasmād rāgo nirarthakaḥ || 2 ||

177. HPS donne *lāpāḥ* au lieu de *rāgaḥ*, mais le commentaire, la version tibétaine et le contexte confirment notre lecture

178

rtog pa med par hdod chags la |
sogs la yod ñid yod min na ||
yan dag ñdon de rtog pa shes |
blo dan ldan pa su shug hdsin ||

vinā kalpanayāstutvaṃ rāgādīnām na vidyate |
bhūtārthīḥ kalpanā ceti ko grahī-yati buddhimān || 3 ||

179

ḡgah lahn gan dan lhan cig du |
bcins pa shes bya yod min te ||
gshan dan lhan cig bcins pa la |
bral bar rigs pa ma yin no ||

kasyacit kenacit sārddham bandho nama na yuyjate |
parena saha baddhasya viprayogo na yuyjate || 4 ||

180

bsod nams chun du chos hdi la |
the tchom za bar yan ni hgyur ||
the tchom za ba tcam shug gis |
srīd pa hrul bor byas par hgyur ||

asmin dharme'lpapunyasya samdeho'pi na jāyate |
bhavah samdehamātreṇa jāyate jarjarikrtah || 5 ||

181

chos gan shug la thub pa yis |
thar bañi bar du hphel pa ñid ||
gsuns der gan la gus med pa |
de ni gsal bar blo ldan min ||

ā mokṣād yasya dharmasya vṛddhim evoktavān munīḥ |
tatra bhaktur na yasyāsti suvyaktam buddhiman na sah ||

181 HPS donne *ñlmā hy ādyasya* etc, qui est incompréhensible, notre lecture est confirmée par la version tibétaine et le contexte

182

bdag ni mya nan bdah hgyur shes |
ston mun ston ltar mthon mun te ||
log lta mya nan mi bdah bar |
de bshun gsegs pa rnams gsun no ||

nāśūnyam śūnyavad dr̥ṣṭam nirvanam me bhavaty iti |
mthyādr̥ṣter na nirvānam varnayanṭi tathāgataḥ || 7 ||

182 Cité MA, p 119, avec la lecture *ston min*. La version tibétaine du texte porte *ston nid*, qui me semble être une faute du copiste. Je corrige notre texte tibétain d'après le sanscrit, la version tibétaine du commentaire, et aussi la version du MA. Le sens de notre version sanscrite est très clair, avec deux négations nous aurons une affirmation forte. śūnyam eva śūnyavad dr̥ṣṭam.

183

gan las hjug rten bstān byun ba |
de las hjug pa gsuns pa ste ||
gan las don dam bsñad lbyun ba |
de las ldog pa gsuns paho ||

laukika deśanā yatra pravṛttis tatra varnyate |
paramārthakathā yatra nirvṛttis tatra varnyate || 8 ||

184

kun yod ma yin ci bya shes |
khyod la hjug pa skye hgyur gran ||
gal te bya ba yod na ni |
chos ldi zlog byed mi hgyur ro ||

kṛm kartavyāmy asit sarvam iti te jāyate bhayam |
vidyate yadi kartavyam nāyam dharmo nirvartakah || 9 ||

185

khyod la ran phyogs chags yod cin |
gshan gyi phyogs la mi dkah na ||
mya nan hdis par mi hgro ste |
gñis spyod shi bar yons mi hgyur ||

svapakṣe vidyate rāgaḥ parpakṣas tu te'priyaḥ |
na gṛamīsyasi nīrvānaṁ na sīvam dvandvacāriṇaḥ || 10 ||

186

byed med mya nan hdaḥ hgyur shin |
byed pas yan srid hgyur te des ||
bsam bral med pas mya nan las |
hdis pa thob sla cig sos min ||

akurvānasya nīrvānaṁ kurvānasya punar bhavaḥ |
niscintena sukhaṁ praptuṁ nīrvānaṁ tena netarah || 11 ||

187

gan la hdir skye yod min pa |
de la shi gus ga la yod ||
ran khyim las bshin srid pa ni |
hdi nas hbyun bahn bya bar dkah ||

udvego yasya nastiḥa bhaktis tasya kutah śive |
nīrgamaś ca bhavad asmāt svagrāhā iva duṣkaraḥ || 12 ||

188

la la sdug bsnaḥ zil mnan cin |
heḥi bar hdod pa dag snan ste ||
de tche de dag gti mug phiyir |
go hphan dam par mi hgror zan ||

duḥkhabhūbhutā drśyante kecin maranakankṣinaḥ |
te tadā kevalam mohan na gacchanti param padam || 13 ||

189

spyin pa dman pa la gsuns śin |
hbrin la tchul khrims gsuns pa ste ||
mchog la shi ba gsuns gyur ba |
des na rtag tu mchog tu byos ||

hīnasya dānam nirdiṣṭam śīlam madhyasya caiva hi |
śīvam agryasya kathitam tasmād agryam sada śrutam || 14 ||

189 Le fragment du commentaire sur le vers précédent indique le sujet de ce vers — *atrāha* — *yady evam sarvaparitṛyāgena nīrvānam evārthanīyam, tṛtprāptaye bhāvanīkatharvāstu, tat kīmartham bhagavatā dīna-śīlakatḥe api vihitē iti, ucyate* — *trivīdho hi sattva-dhātuh, hīnamadhyottamabhedat, tadbhedārtham bhagavato deśanā-vaicitryam*

190

bsod nams min pa dan por zlog |
bar du bdag ni zlog pa dan ||
phyi nas lta ni kun bzlog pa |
gan gis śes de mkhas pa yin ||

vāraṇam prāg apuṇyasya madhye varanam ātmanah |
sarvasya vāraṇam paścād yo jānīte sa buddhimān || 15 ||

190 Cité MV, p 359

191

dnos po geig gi lta bo yan |
de ni kun gyi lta bor bsad ||
geig gi ston űid gan yin pa |
de űid kun gyi ston űid do ||

bhāvasyatkasya yā drṣṭīh saiva sarvasya kathiyate |
ekasya śūṇyatā yāstī saiva sarvasya śūṇyatā || 16 ||

192

chos chags de bshin gśegs rnams kyi |
mtho ris hdod pa rnams la gsuns ||
thar ba hdod rnams la de űid |
slad gyur gshan du smros cin gos ||

uktas Tathāgatair dharmānurāgaḥ svargakāṅksinām |
mumuksūnām tathānyatra tattvam evopadiśyate || 17 ||

193

bsod nams ldod pas ston pa ñid |
kun tche brjod pr bya min te ||
gnas ma yin par spyar bañi sman |
dug tu hgyur ba ma yin nam ||

*sarvadā naiva vaktavyā punyakāmena śunyata |
ajogayuktam bhaisajyam garalam jāyate na kim || 18 ||*

194

ji ltar kla klo skad gshan gyis |
bzun bar mi nus de bshin du ||
hjig rten pa ji ma gtogs par |
hjig rten bzun bar nus ma yin ||
nanyayā bhāṣayā mlecchas śakyo grāhayitum yathā |
na laukikam rte lokah śakyo grāhayitum tathā || 19 ||

194 La version tibétaine citée MA, p 120, la version sanscrite MV, p 370 Le fragment du commentaire contient la suite bāladārakavat, yathā bāladārako nānyayā bhāṣayā sakyate bodhayitum, tathā prthagjano lokah, ata eva lokāvatāropāyatvāt

195

yod dan med dan yod med dan |
gñis ka min shes kyan bstan te ||
nad kyī dban gis thams cad kyan |
sman shes bya bar hgyur min nam ||

sad asat sadasac ceti nobhayam ceti kathyate |
nanu vyādhivaśat pathyam auśadham nāma jayate || 20 ||

195 La version sanscrite citée MV, p 372 Poussin ajoute « Mss, *vasāt pathyam* et le corrige en *sarvam* Toutes les versions tibétaines portent *thams cad*, c'est à dire, *sarvam* J'accepte pourtant *pathyam* comme la lecture correcte et originale, malgré les versions tibétaines Car, les deux manuscrits sanscrits indépendants la confirment, et *pathyam* donne le sens le meilleur et le plus précis Peut-être le traducteur tibétain voulut il éviter la répétition du mot *sman*, qui veut dire *auśadham* aussi bien que *pathyam*, et mit *thams cad*

196

yan dag mthon na gnas mchog la |
 cun zad mthon na bzad hgro ste ||
 de phyr nan bdag bsam pa la |
 mkhas pa rtag tu blo gros bskyed ||

samyag dr̥ṣṭe param sthānam kiñcid dr̥ṣṭe subhā gatih |
 tasmād adhyātmacintāyām kāryā nityam matir budhah || 21 ||

197

de ſnd ſes pas gal te bdir |
 mya nan hdaś pa ma thob kyan ||
 skye ba phyi mar hbad med par |
 nes par thob hgyur las bshin no ||

iha yady apī tattvajño nirvanam nadhugacchatī |
 prāpnoty ayatnato'vaśyam punarjanmanī karmavat || 22 ||

197 La version tibétaine citée MA, p 2, avec la lecture *gshan* *du*, au lieu de *phyi mar* de notre texte La version sanscrite citée MV, p 378

198

bsam bshin pa ni bya ba na |
 kun la grub pa sin tu dkon ||
 hdi nahn mya nan hdaś med min |
 spyor dan grol rnamś rñed par dkañ ||

sarvakāryeṣu niṣpattiś cintyamāna sudurlabhā |
 na ca nāstiha nirvānam yuktī muktās ca durlabhā || 23 ||

199

lus la yon tan med thos nas |
 hdod chags yun rin mi gnas te ||
 lam de ſnd kyis thams cad kyan |
 zad par hgyur ba ma yin nam ||

śrutvā śarīranairgunyam ciraṃ rāgo na tiṣṭhatī |
 prāptas tenaiva margena sarvasyāpi nanu kṣayah || 24 ||

199 HPS donne *kṣa am* au lieu de *ciraṃ* Je restitue *ciraṃ* d'après le commentaire qui porte *yatheha ciraḥkālam*, et aussi d'après la version tibétaine Je ne dis pas qu'il s'accorde mieux avec le sens

200

ji ltar sa bon mthar mthoñ shin |
de la thog ma yod min ltar ||
de bshin rgyu ni ma tchad phyir |.
skye babñ lbyuñ bar mi hgyur ro ||

rnal lbyor spyod pa bshi brgya pa las slob ma spyoñ
pa ste rab tu byed pa brgyad paho ||

yathā bījasya drsto'nto na cādīs tasya vidyate |
tathā kāraṇavaikalyā janmano'pi na sambhavah || 25 ||

200. La version sanscrite citée MV, p. 220.

yogācāre catuḥśatake pārikarmikam nāma
prakaraṇam aṣṭamam || 8 ||

IX

201

thams cad hbras buñi don skye ba |
des na rtag yod min deli phyir ||
thub pa ma gtogs ji ltañi dños |
de bshin gśegs pa yod ma yin ||

sarvam kāryārtham utpannam tena nityam na vidyate |
tasmān munim ŗte nāstī yathābhāvas Tathāgataḥ || 1 ||

202

gañ shig gañ na nam du yañ |
ma brten par ni yod ñid med ||
des na nam yan gañ shig du |
rtag pa hgañ yañ yod ma yin ||

apratītyāstitā nāstī kadācit kasyacit kvacit |
na kadācit kvacit kaścit vidyate tena śāśvataḥ || 2 ||

202. La version sanscrite citée MV, p. 397 et 505.

203

rgyu med par ni dnos po med |
rgyu ldan rtag pa yod min pa ||
des na rgyu med las grub ni |
de nid mkhyen pas grub min gsuns ||

na vina hetuna bhavo hetuman nasti śasvatah |
tenakaranatah siddhuh siddhir netyaha tattvavit || 3 ||

203 HPS donne pour la première quatraine la lecture *hiyate nityatvam yasmāt* tout à tort J ai trouvé celle ci dans le commentaire p 482 et la lecture est confirmée par la version tibétaine — *katham kṛtvā ? yasmāt na vinā hetunā bhavaḥ bhavaḥ svabhāvaḥ ātmeti paryayaḥ sa vinā hetunā na sambhavati*

204

ni rtag byas par mthon gyur nas |
ma byas gal te rtag na ni ||
byas la yod pa nid mthon nas |
rtag pa yod nid min par l gyur ||

amityam kṛtakam drṣṭva saśvato kṛtako yadī |
kṛtakasyastīti m drṣṭva nastītiavastu sasvatah || 4 ||

204 HPS donne pour la quatrième quatraine la lecture *nāsti tendstu* qui est incompréhensible Je restitue d après la version tibétaine, et le contexte la confirme

205

mkhah la sogs rnam rtag go ces |
so soñi skye bo dag gis rtogs ||
mkhas pa rnam kyi de dag la |
hjug rten pas kyan don ni mthon ||

akāśadīm kalpyante nityānīti pṛthagjanāh |
laukikenapī teṣv arthan na paśyanti vicakṣanāh || 5 ||

205 La version sanscrite citée MV p 505

206

phyogs shes bya ba phyogs can ni |
kun la gnas pa ma yin te ||
dehi phyr phyogs can la phyogs ni |
gshan yan śin tu gsal bar yod ||

pradeśini na sarvasmīn pradeso nāma vartate |
tasmāt suvyaktam anyo'pi pradeśo'sti pradeśini || 6 ||

207

gan shug yod na dnos po la |
hjug dañ ldog pabn dmigs par hgyur ||
de ni gshan gyi dhan gyur te |
des na hbras bur yan hgyur ro ||

yasmin bhāve pravṛttiś ca nivṛttiś copalabhyate |
anyāyattāś ca so'py asti karyam tenaiva vidyate || 7 ||

208

hbras bu med par rgyu la ni |
rgyu űid yod pa ma yin te ||
de yi phyr na rgyu rnam kun |
hbras bu űid du thal bar hgyur ||

na kāryena vinā helor hetutvam yena vidyate |
hetūnām eva sarvesam karyalā tat prasajyate || 8 ||

208 Cĭté MA, p 150

209

rgyu ni rnam par hgyur ba na |
gshan gyi rgyu ru hgyur ba ste ||
gan la rnam par hgyur yod pa |
de ni rtag ces byar yod min ||

hetuś ced vikṛto'nyasya kāranam jūyate nanu |
vikāro yasya bhavati śāśvataḥ sa na yujyate || ||

210

rtaḡ pa gaṅ gi rgyu yin paḡi |
 dnos med ma byun ba las skye ||
 ran nid hbyun bar gyur de la |
 rgyu ni ldog par hgyur ba ste ||

śasvatam karanam yasyābhavo bhavad bhaviṣyati |
svata evodbhavas tasya hetuś caivam nirarthakah || 10 ||

211

dnos po rtaḡ pa las skyes pa |
 ci lta bur na mi rtaḡ hgyur ||
 nam yan rgyu dan hbras bu gnis |
 mtchan nid mi mthun mthon ma yin ||

bhavaḥ śasvatato jataḥ so nityo jayate katham |
vaitakṣanyam dvayor hetuḥ phalayor naiva drśyate || 11 ||

212

gaṅ gi phyogs hgaḡ rgyu yin shin |
 phyogs hgaḡ rgyu ma yin des na ||
 de ni sna tchogs i gyur na go |
 sna tchogs rtaḡ par ga la rigs ||

pradeśo yasya hetuḥ syad ahetur api kaścan |
bhinnatvad bhinnadesatvam nityata yujyate katham || 12 ||

213

rgyu ni zlum po gaṅ yin pa |
 de ni hbras bu la yod min ||
 des na bdag nid kun spyor ba |
 rdul phran rnams la mi hthad do ||

vr̥tto yo vidyate hetuḥ sa phalaya na kalpate |
anānām tena samyogah svasmin naivopapadyate || 13 ||

214

rdul phran gcig gi gnas gan yin |
de ni gshan gyi yan mi bdod ||
de phyir rgyu dan libras bu gñis |
bod tchod mñam par bdod ma yin ||

anor el asya yat sthānam tud evanyasya nesgate |
ubhayor hetuphalayor yaugapadyam na cesyate || 14 ||

215

gan la sar gyi phyogs yod pa |
de la šar gyi cha yan yod ||
gan gi rdul la phyogs yod pa |
des na rdul rdul phran min bsñad ||

purvo yasya pradesah syat purvamsas tasya vidyate |
anor yena pradeśah syat tenānur ananur bhavet || 15 ||

216

mdun gyis len cid rgyab kyis ni |
gton bar gyur na de dag gñis ||
gan la yod pa ma yin pa |
de ni hgro bor yan mi bgyur ||

purvagrāhe paro duram gacched yadī, tayor dvayor |
saṁta kvāpi na vidyeta janmano pi na sambhavah || 16 ||

217

gan la dan po yod min shin |
gan shig la dkyil yod min la ||
gan la tha ma yod min pa |
mnon med de ni gan gis mthon ||

yasyādīr naiva bhavati madhyam yasya na vidyate |
antaś ca yasya na bhavet kenāvyaktāḥ sa drśyate || 17 ||

218

hbras bu yi ni rgyu bśig pa {
des na rgyu ni rtag ma yin ||
yan na gan na rgyu yod pa {
de na hbras bu yod ma yin ||

hetor vināśah kāryena tena hetur na śāśvatah |
atha hetur bhavati yah sa kāryam naiva jāyate || 18 ||

219

thogs ldan dnos po rtag pa ni {
gan duhn snan pa ma yin te ||
des na nam yan sans rgyas rnams {
rdul phran rtag pa űid mi gsuns ||

samyogi śasvato bhavo yena drsto na vidyate |
śasvatatvam anos tena jatu buddhair na kathyate || 19 ||

220

hchin dan beins dan thabs las gshan {
thar ba gal te yod na ni ||
de la ci hn mi skye ste {
des na de thar shes mi brjod ||

baddhasya bandhanopayad nirvānam yadī bhidyate |
ajufam tad afas tena nirvānam itī nocyate || 20 ||

220 Ma version sanscrite ne m a pas donné satisfaction com-
plète La version chinoise est aussi obscure

221

mya nan hdas la phun po rnams {
yod min gan zag srid ma yin ||
gan du mya nan hdas gyur ba {
ma mthon der myan hdas gan shig ||

skandhā na santi nirvāne pudgalasya bhavo na ca |
yena drṣṭam na nirvanam nirvanam tena kim bhavet || 21 ||

221 Le sens est déterminé d après la version chinoise

222

srid dañ bral la thar bahi tche |
 śes yod yon tan ci shig yod ||
 śes med pa yi yod pa yañ |
 gsal bar yod pa min de mtchuñs ||

nirvaṇaṃ yaḍ bhavābhāve tadā jñānena ko guṇaḥ |
ajñānasya hi yo bhāvah sa vyaktaṃ nāstītiśamaḥ || 22 ||

223

thar ba bdag cig yod na ni |
 śes yoñs po na srid pa yod ||
 de med na ni srid pa la |
 bsam pa hñ yod pa ma yin ||

ālmaiva yaḍi nīrvāṇaṃ jñānam purnaṃ bhavo bhavet |
tadabhāve hi saṃsāre bhāvanāpi na vidyate || 23 ||

224

sdug bsñal las thar mi rnams la |
 gshan ni yod pa min par ñes ||
 de phyr rnam pa kun tuhñ bdag |
 zad pa legs shes bya bar brjod ||

naresu duḥkhamuktesu paro nāma na vidyate |
sarvathātmāksayas tena śreyān ity abhidhīyate || 24 ||

225

hjig rten pa hdi ñid bla yi |
 don dam rnam kun ma yin te ||
 hjig rten pa la cun zad yod |
 dam pahñ don la yod ma yin ||

rnal hbyor spyod pa bshi brgya pa las dños po rtag pa
dgag pa bsgom pa bstan pa ste rab tu byed pa dgu paho ||

varam laukikam evedaṃ paramārtho na sarvathā |
laukike vidyate kiñcīt paramārthe na vidyate || 25 ||

yogācāre catuḥśatake nityārthapratīśedho nāma
navamaṃ prakaraṇam || 9 ||

X

226

gañ tche nañ bdag bud med min |
skyes min ma nin ma yin pa ||
de tche mi śes bbah shig las |
khyod bdag pho ho sñam du sems ||

antarātmā yadā na strī na pumān na napumsakam |
tadā kevalam ajñānād bhāvas te'ham pumān itu || 1 ||

227

gan tche hbyun ba thams cad la |
pho mo ma nin yod min pa ||
de tche ci ste de dag ñid |
brten nas pho mo ma nin yin ||

yadā sarveṣu bhūteṣu nāsti strīpūṇnapuṃsakam |
tadā kiṃ nāma tāny eva prāpya strīpūṇnapuṃsakam || 2 ||

228

khyod kyi bdag gañ nabi bdag min |
des de bdag min ma nes phyir ||
dños po mi rtag pa rnams la |
rtog pa skye bar hgyur min nam ||

yas tavātmā mamānātmā tenātmā niyamān na sah |
nanv anītyeṣu bhāveṣu kalpanā nāma jāyate || 3 ||

229

skye dañ skye bar skyes bu ni |
lus bshin rnam par hgyur bar hgyur ||
khyod kyi de la lus las gshan |
ñid dañ rtag ñid mi rigs so ||

dehavād vikṛtim yāti pumāñ janmani janmani |
dehāntenānyatā tasya nityatā ca na yujyate || 4 ||

230

reg dañ mi ldan dños po la |
bsgul ba shes bya mi skye ste ||
de phyir lus kyi gyo ba la |
srog ni byed pa por mi hgyur ||

asparśavatsu bhāveṣu ceṣṭā nāma na jāyate |
tasmāc charīraceṣṭāyā jīvaḥ kartā na jāyate || 5 ||

231

mi htche ba dañ bdag rtag pa |
hdi la rgyu ni ci yod sñam ||
rnam pa kun tu śin sñin las |
rdo rje bsruñ byar mi hgyur ro ||

śāśvalasyāmarasyāsyātmano hetur hi ko mataḥ |
sarvathā kītakād vajrabhakṣanaṃ naiva jāyate || 6 ||

232

skye ba¹ dran pa yod pahi phyir |
gal te khyod kyi bdag rtag na ||
sñon byas pa yi rma mthoñ nas |
khyod kyi bdag go ces mi rtag ||

smṛtisamṛtānasiddhyartham ātmā nityo matas tava |
dr̥ṣṭvā bhāgyakṣayaṃ tasya so'nityaḥ kiṃ na te mataḥ || 7 ||

233

sems pa can dan ldan bdag kyan |
gal te śes po űid yin na ||
de yis sems pa can sems pa |
min shes skyes bu rtag mi hgyur ||

āṭmanś cec caṭṭavato jñātrivam jāyate tadā |
nāsti cūṭṭam ca caṭṭam ca puman nityo na jāyate || 8 ||

234

bde ba la sogs dan ldan srog |
bde sogs bshin du sna tehogs mthon ||
de phyr bde la sogs bshin te |
rtag pa űid duűn mi run no ||

jīvaḥ sukhādimān dr̥ṣṭo vibhinnah sa sukhādivat |
īasmāt sukhādivat tasya nityatāpī na yuṣyate || 9 ||

235

gal te śes pa yod rtag na |
byed pa log par hgyur ba ste ||
gal te me ni rtag hgyur na |
bud śin gis don yod mi hgyur ||

karanam jāyate mithyā caitanyam śāśvatam yadā |
nityo yadā bhaved agnir indhanam nisprayojanam || 10 ||

235 La première partie citée dans le commentaire Voir HPS,
p 488

236

rdsas ni bya ba ji bshin du |
hjig paűi har du gyo ba med ||
des na skyes bu yod śes pa |
yod pa med ces byar mi rigs ||

ā vināśāc calaṃ nāma dravyaṃ nāsti kṛiyā yathā |
puruṣo'sti na caitanyam itī tena na yuṣyate || 11 ||

237

gshan du śes pa yod pahi khams |
mthon shiñ gshan du śes yod de ||
leags kyi shu ñid bshin deñi phyir |
skyes bu rnam par bgyur bar bgyur ||

cetanādhātur anyatra drśyate'nyatra cetanā |
dravatvam iva lohasya vikṛtiṃ yāty atah pumān || 12 ||

238

śes yod yid tcam shig la ste |
skyes bu nam mkhañ bshin du che ||
de phyir de yi ño bo na |
śes pa yod ñid min ltar mthon ||

caitanyaṃ ca manomūtre mahāñś cākāśavat pumān |
acaitanyaṃ tatas tasya svarūpam iva drśyate || 13 ||

239

gal te kun la bdag yod na |
gshan gyis de ces ñar mī rtog ||
de ñid kyis na de ñid la |
sgrib ces bya bar mi lthad do ||

paras tasyeti kim nāham ahaṃ sarvagato yadī |
tenaivāvaranaṃ nāma na tasyaivopapadyate || 14 ||

239. HPS donne la lecture *tava* au lieu de *tasya* de notre texte Je l'ai restituée d'après la version tibétaine et le commentaire qui porte : kim iti *tasya tasmā* mama iva ahamkāro notpadyeta HPS, p. 489.

240

gañ gi yon tan byed po dañ |
rnam kun śes yod ma yin pa ||
de dag dan ni smyon pa la |
khyad par ci yan yod ma yin ||

yeśāṃ guṇānām kartṛtvam acaitanyaṃ ca sarvaśah |
teśāṃ unmattakānām ca na klñcid vidyate'ntaram || 15 ||

241

yon tan rnam kyī rnam kun tu |
khyim la sogs dag byed śes kyī ||
za ba rnam par mī śes pa |
hdi las mī rigs gshan ci yod ||

kartum nāma vijānanti grhādīn sarvathā guṇāh |
bhoktum ca na vijānanti kim ayuktam atah paraṃ || 16 ||

242

bya ba dan ldan rtag pa med |
kun tu son la bya ba med ||
bya ba med pa med dan mtchuns |
bdag med la khyod cis mī dkah ||

kṛyāvāṇ śāśvato nāsti nāsti sarvagata kṛyā |
niskṛyo nāstītātulyo nairātmyam kim na te priyam || 17 ||

242 La version sanscrite citée MV, p 116

243

la lar kun tu son bar mthon |
la lar skyes bu lus tcam shig ||
la lar mthon ste rdul tcam shig |
śes rab can gyis med par mthon ||

sarvagah kenacid drsto dehamātras tu kenacid |
drsto'numātrah kenāpi prājñenāsan sa drśyate || 18 ||

243. La version tibétaine du texte (noire et rouge) porte dans le troisième vers du quatrain *skyes bu* au lieu de *mthon ste* de notre texte. Je l'ai restituée d'après la version tibétaine du commentaire.

244

rtag la gnod pa ga la shig |
gnod med thar ba ga la yod ||
des na gan gi bdag rtag pa |
de yi thar ba mī rigs so ||

nityasya kasyacid dukkham aduhkhasyāsti nirvṛtiḥ |
nityo yasya bhaved ātmā tasya mokṣo na yujyate || 19 ||

245

gar te bdag ces bya yod na |
bdag med suam pa mi rigs ſun ||
de mid rigs pa des pa las |
mya nan hdas gyur shes byaḥu brdsun ||

nunam alma yadi bhaven nairatmyam naiva bhāvyate |
suyuktito pi nirvanam vitatham tasya jayate || 20 ||

246

gar te grol ba med ḥid na |
de ni snar yan med pa mid ||
mi ldan pa la gran mthon pa |
de ni ran bshin shes bar bsad ||

yadi nasty eva nirvanam tatprag api na vidyate |
drstam yan manuse nama salvam tasyaiva bhasyate || 21 ||

247

gar te mi rtog chad na ni |
da dun rtchba sogs ci ste yod ||
l di ni gar te bden l gyur na |
su lahn gti mug kyan mi l gyur ||

ucchedo yady anityasya trnadeh sambhavah katham |
sad idam cet tada lasyapy avidyaiva na jayate || 22 ||

248

bdag ni yod par gyur nahn gzugs |
gshan las hbyu , bar snai gyur la ||
gshan las gnas par snan gyur shin |
gshan las rnam par hjiḡ par snan ||

sattayam almano rupam anyodbhutam hi drśyate |
drstvaiva sthltum anyasya vinaso nyasya drs jate || 23 ||

248 La version t bétaine du texte porte *l jigs pa snan gyur snan* au lieu de *rnam par hjiḡ par sna* Je l'ai rest tuée d après la version du mmentaire

249

ji ltar sa bon byas pa las |
myu gu byas pa skye lgyur ba ||
de bshin mi rtag thams cad ni |
mi rtag dag las hbyun bar bgyur ||

yathawa kṛtakād bījād ankurah kṛtako bhavet |
anityebhyas tathā sarvam anityam kiṇa jāyate || 24 ||

250

gan phyir dnos po hjug bgyur ba |
des na chad par mi bgyur stun ||
gan phyir dnos po ldog bgyur ba |
des na rtag par mi bgyur ro ||

rnaḥ hbyor spyod pa bshi brgya pr las bdag dag pa
bsgom pa bstan pa ste, rah tu hyed pa bcu paḥo || 10 ||

yasmāt pravartate bhāvas tenocchedo na jāyate |
yasmān nivartate bhāvas tena nityo na jāyate || 25 ||

250. La version sanscrite citée MV, p 376

yogācāre catuḥśatake ātmaśudhyupāyasaṃdarśanam nāma
daśamam prakaranam || 10 ||

XI

251

ma hons bum pa da ltar bahu |
bum yod ma yin hdaṣ pa med ||
gan phyir de gñis ma hons pa |
de phyir ma hons yod ma yin ||

nānāgato varlamāno ghaṭo'ṅto na vidyate |
anāgataṃ dvyam yena tena na syād anagataḥ || 1 ||

252

gal te shig pa ma hoṃs paḥi |
ño bor ma hoṃs la yod na ||
ma hoṃs bdag ñid du yod gaṃ |
de ni ji ltar hdaṣ paṛ hgyur ||

anāgatasya nastasya svabhāvaś ced anāgate |
anāgataḥ svato yaḥ syāt so'ṇṇto jāyate katham || 2 ||

253

gan gī phyir na ma hoṃs dnoṣ |
ma hoṃs bdag du gnaṣ hgyur ba ||
de yi phyir na da ltar baṛ |
hgyur te ma hoṃs ñid mi sṛid ||

anāgato yato bhāvaḥ svataṣ tiṣṭhaty anāgataḥ |
anāgataḥ na tato vartamānasya jāyate || 3 ||

254

ma hoṃs pa yod hdaṣ pa yod |
da ltar ba yod ci shig med ||
gan gī duṣ kun yod ñid pa |
de yi mi rtag ñid ga laṣ ||

anāgato'sty alito'sti vartamāno'sti, nāsti kaḥ |
anūyatā kutaṣ tasya yaṣya saḥaiva sarvadā || 4 ||

255

hdaṣ pa laṣ ni hdaṣ gyur ba |
ci yi phyir na hdaṣ paṛ hgyur ||
hdaṣ pa laṣ ni ma hdaṣ pa |
ci yi phyir na hdaṣ paṛ hgyur ||

atitāj jāyate'titāḥ so'ṇṇto jāyate katham |
anātāś ced atitāt so'ṇṇto jāyate katham || 5 ||

256

gal te ma hons skyes yod na {
 ci ltar de ltar bar mi hgyur ||
 ci ste de la skyes med na {
 ma hons rtag par hgyur ram ci ||

*anāgataś ced ulpanno vartamānah katham na sah {
 alhānulpāda evāsya nityam kim vāsty anāgatah || 6 ||*

257

skye ba med kyan hjig pa las {
 gal te ma hons mi rtag na ||
 hda pa hjig pa yod min te {
 de ni rtag par cis mi rtog ||

*vināpi janmanā bhangād anityo yady anāgatah {
 atītasya na bhango'sti sa nityah kim na kalpyate || 7 ||*

258

hda pa dan ni da ltar ba {
 hdi ni mi rtag hgyur min la ||
 de dag las gshan rnam pa ni {
 gsum pahn de la yod ma yin ||

*anityo vartamano'yam atītaś ca na jāyate {
 tābhyām anyā trīyapī gatis tasya na vidyate || 8 ||*

259

dnos po gan shug phyis skye ba {
 de ni gal te snar yod na ||
 de yi phyr na phyā smra ba {
 rnam kyis phyogs ni log mi hgyur ||

*yah paścā jāyate bhāvaś sa pūrvam vidyate yadī {
 na mithyā jāyate pakṣas tesāṃ nityatīvādīnām || 9 ||*

260

gan shig hbyun bar byed pa de |
 snar yod' ces byar mī rigs te ||
 gal te yod pa skye hgyur na |
 skyes zin pa yan hbyun bar hgyur ||

sambhavaḥ kṛiyate yasya prāk so'stīti na yujyate |
 sato yadī bhavet janma jātasyāpi bhaved bhavaḥ || 10 ||

261

ma hons pa yi dnos mthon na |
 | dnos po med pa cis mī mthon ||
 gan la ma hons yod gyur ba |
 de la rin ba yod ma yin ||

drśyate'nāgato bhāvaḥ kenābhāvo na drśyate |
 vidyate'nāgatam yasya dūram tasya na vidyate || 11 ||

261 HPS n'a pas remarqué la première partie qui se trouve dans le commentaire, p 492

262

gal te byas pa med kyau chos |
 yod na nes sdom don med hgyur ||
 ci ste cun zad byed na yan |
 hbras bu yod pa mī srid do ||

dharmo yady akrto'py asti niyamo jāyate vrt |
 atha svalpo'pi kartavyaḥ satkāryasya na sambhavaḥ || 12 ||

263

mī rtag yin na ci ltar bur |
 hbras bu yod ces bya bar hgyur ||
 gan la thog ma mthah yod pa |
 de ni hjiḡ rten mī rtag brjod ||

anītye satī satkāryam katham namasya jāyate |
 ādyantaḥ yasya lokasya so'nitya itī bhāsyate || 13 ||

264

bsgrim pa med par thar hgyur te |
grol la ma bons yod ma yin ||
de ltar yin na chags med par |
hdod chags kyan ni hbyun bar hgyur ||

ayafnalaś cen nīrvānam tasya na syād anāgatam |
vināpi rāgam rakto'pi nanv evam satī jāyate || 14 ||

265

hbras bu yod űid gan hdod dan |
hbras bu med űid gan hdod la ||
khyim gi don du ka ba la |
sogs pahī rgyan ni don med hgyur |

stambhādīnām alīmkāro grhasyartho nirarthakah |
satkaryam eva yasye'tam yasyāsatkāryam eva ca || 15 ||

265 La version sanscrite citée MV, p 393 et aussi HPS, p 511

266

dnos rnams yons su hgyur ba yan |
yid kyis kyan ni hdsin mi hgyur ||
de lta na yan da ltar ba |
yod par mi mkhas rnams kyis rtog ||

manasāpi na grhyante bhāvā hi parīnāminah |
varlamānasya tat satlām kalpayanty avicaksanāh || 16 ||

267

gnas med dnos po ga la shig |
mi rtag pas gnas gi la yod ||
gal te dap po gnas gyur na |
tha mar sūta por mi hgyur ro ||

asthirah kasyacid bhavo'nityatvāt kasyacid sthirah |
ādau yadī sthiro bhāvas tasyānityatvam na jāyate || 17 ||

268

ji ltar rnam ses gcig gis ni |
don gnis rnam par mi šes pa ||
de bshin rnam šes gnis kyis ni |
don gcig rnam par mi ses so ||

*vijānati yatha naikam vijñānam vastuyugmalaṃ |
vijānati tatha naikam vastu vijñānuyugmalaṃ || 18 ||*

269

gal te dus la gnas yod na |
gnas pa dus su mi hgyur ro ||
ci ste gnas med na gnas pa |
med par mthah yan yod ma yin ||

*sthīrata yadī kalasya sthīrah kalo na jayate |
asthīras cet katham tisthed asann ante na vidyate || 19 ||*

270

gal te mi rtag dnos gshan na |
dnos po mi rtag par mi hgyur ||
gcig na mi rtag nid gan yin |
de nid dnos te ga la gnas ||

*bhavantaram anityam ced bhavo nityo na vidyate |
ekasyanityāta yasya katham bhavah sa tisthati || 20 ||*

271

mi rtag nid gar stobs chun des |
gnas pa stobs chun ma yin na ||
phyi nas de dag nes par go |
bzlog par ci yis mthon bar hgyur ||

*anityam durbalam yena durbalam san na jayate |
jalsthīrā nityatā, paścān nityān kēna dṛśyate || 21 ||*

272

gal te mi rtag stobs chun yin |
dnos po kun la yod na ni ||
kun la gnas pa med pa dan |
yan na thams cad mi rtag yin ||

*anītyam durbalam yena sarvabhāvesu vidyate |
śaśasattvam ca sarvasmīn aha sarvam aśasvatam || 22 ||*

272 Toutes les versions tibétaines portent *min* dans le premier et le dernier vers du quatrain au lieu de *yin* de notre texte. Mais le vers reste incompréhensible avec la négation. C'est pourquoi j'ai pris une liberté avec notre texte. La version chinoise toutefois confirme notre lecture.

273

gal te rtag tu mi rtag ŋid |
yod na rtag tu gnas yod min ||
yan na rtag par gyur zin nas |
phyi nas mi rtag par hgyur ro ||

*nītye'nītyam yadā bhāven nītyam satta na jayate |
nītye kṣīṇe'tha tat pascad anītyam kīla jayate || 23 ||*

274

gal te gnas pa mi rtag dan |
lhan cig dnos po la yod na ||
mi rtag log par hgyur pa hm |
yan na gnas pa brdsun par hgyur ||

*anītyena yadā sardham satta bhāvesu vidyate |
anītyam jayate mīthyā mīthyā sattapī jayate || 24 ||*

275

mthon zin dnos po mi snan shin |
slar yan sems kyi min des na ||
dran pa shes bya log pa yis |
don la log pa kho na hbyun ||

rnal hbyor spyod pa bshu brgya pa las dus dgag pa bsgom
pa bstan pa ste rab tu byed pa bcu gcig paho ||

yo bhāvaś cetasā dr̥ṣṭah so'dr̥ṣṭo na punar bhavet |
 smṛtir nāma bhaven mithyā mithyā bhāvo'pi jāyate || 25 ||

yogācāre catuḥśatake kālavipratishedhabhāvanopadeśo nāma
 ekādaśam prakaranam || 11 ||

XII

276

gzur gnas blo ldan don gñer bahi |
 ñan po snod ces bya bar bśad ||
 smra por yon tan rnam gshan du |
 mi hgyur ñan po la yan min ||

sāksī dhīmān arthapatih śrotā drasteti bhāṣyate |
vaktur guṇā na cānyasya nāpi śrotur bhavanti te || 1 ||

277

srid dan srid thabs shi ba yi |
 thabs dañ de bshin shi gsuñs te ||
 hjiḡ rten yons su mi śes gan |
 de na thub pañi lta bur mñon ||

ukto bhavo bhavopyah śivopāyas tathā śivam |
yaj lokenāparijñātam dr̥ṣṭam tan munisamñibham || 2 ||

278

thams cad btañ bas mya ñan las |
 hdañ bar ya mtchan can kun ḡdod ||
 kun sun hbyin la de dag ni |
 mi dkah hgyur ba rgyu ci shiḡ ||

sarvatyāgena nīrvāṇam sarvapāśandīnām mātām |
na teṣām dūṣanaiḥ sarvaiḥ kiñcid vaimukhyakāraṇam || 3 ||

278. La stance est reconstruite d'après le fragment du commentaire suivant : yāda calvam sarvatyāgena sarvapāśandīnām nīrvāṇam abhi-mātām, tadā na kiñcin mayā atra apūrvam upacāritam, yad vaimukhyakāraṇam bhavet .. HIPS, p. 494.

279

gan shig gton thabs mī śes de {
 ci shig gton bar byed par hgyur ||
 des na nes par thub pa yis {
 gshan du shi ba med ces gsuns ||

kṛm karmasatī sa tyāgam tyagopāyam na vettī yah {
 śivam anyatra nāstīti nūnam tenoktavān munih || 4 ||

280

sans rgyas kyis gsuns lkog gyur la {
 gan shig the tchom skye hgyur ba ||
 de ya ston pa ſūd bsten te {
 hdi ſūd kho nar yid ches bya ||

Buddokteṣu parokṣeṣu jñyate yasya samśayah {
 jhaiva pratyayas tena kartavyah sunyatām pratī || 5 ||

281

gan gis hjug rten hdi mthon dkaḥ {
 de ni gshan ma blun hā ſūd ||
 gan dag de rjes hgro de dag {
 sin tu yun rins bslus par hgyur ||

loko yam yena durdrsto mūdha eva paratra sah {
 vañcitīś te bhaviṣyanti suçīram ye nuyanti tam || 6 ||

282

mya nan das hpar ran hgro gan {
 de ni śin tu bya dkaḥ byed ||
 hdren paḥi ślad bshin dām pa ni {
 ma yin yid hgro spro ma yin ||

svayam ye yanti mrv manī te kurvanti suduṣkaram {
 gantum notsahate nctuhī pṛsthato py asato manah || 7 ||

283

ma mthon skrag pa mi rtcom ste |
mthon na rnam kun de ldog hgyur ||
des na nes par cun zad cig |
śes la skrag pa bsgrub par bya ||

trāso nīrabhyate'drṣte drṣte'paiti sa sarvaśah |
nyamenaiva kūñcijñe tena traso vidhīyate || 8 ||

284

byis rnams nes pa kho nar ni |
hjug byed chos la goms pa ste ||
de dag goms pa med pa yis |
ldog byed chos la hjug par hgyur ||

ekāntenaiva bālanam dharme bhyasah pravartake |
dharman mvartakāt tesam anabhyasatayā bhayam || 9 ||

285

gan shig gtu mug hgalu shig gis |
bsgrubs sin de űid gegs byed pa ||
de la dge logs hgro ba yan |
med na thar ba smos cid gos ||

vighnam tattvasya yahi kuryad vrto mohena kenacit |
kalyānādhigatis tasya nāsti mokṣe tu ka katha || 10 ||

285 HPS ne remarque pas cette stance et les trois suivantes qui se trouvent dans le commentaire

286

tchul khrims las ni űams bla yi |
lta las cis kyan ma yin te ||
tchul khrims kyis ni mtho ris hgro |
lta bras go hphru mehog du hgyur ||

silīd api varam sramiso na tu drṣteh katharūcan |
silena gamyate svargo drṣty ī yāti param padam || 11 ||

287

dam pa min la bdag bdsin mchog |
bdag med ston pa ma yin te ||
gcig ni nan bgro ñud bgro ba |
tha mal ma yin shi ñud duho ||

ahamkāro'satah śreyān na tu nairātmyadarśanam |
apayam eva yāty ekah sīvam eva tu netarah || 12 ||

288

shi sgo gñis pa med pa dan |
lta ba nan rnams hjigs byed cin ||
sans rgyas kun gyi yul hgyur ba |
bdag med ces ni bya bar brjod ||

advītyam sīvadvāram kudarśinīm bhayamkaram |
vīśvayāh sarvabuddhānām itī nairātmyam ucyate || 13 ||

289

chos bdi yi ni min las kyan |
dam pa min pa hjigs pa skye ||
gshan la hjigs pa ni bskyed pañ |
stobs ldan shes bya gan shug mthon ||

asya dharmasya nāmo'pi bhayam utpadyate'satah |
balavān nāma ko dr̥tīh parasya na bhayamkarah || 14 ||

290

chos bdi de bshin gsegs rnams kyi |
rtcod pañi ched du ma gsuns te ||
de ltahn bdi ni gshan smra rnams |
gsregs te me yi bud sin bshin ||

vivādasya kṛte dharmo nāyam uktas Tathāgatah |
tathāyam anyasabdūnām dāhako'gnir yathendhanam || 15 ||

290 HPS donne la lecture vādasya kṛta o qui est incompréhensible

291

chos hdi gañ gis šes gyur ba |
de ni gshan la mi dkaḥ ste ||
des na bdag la chos hdi ni |
hjig pahi sgo dañ hdra bar snañ ||

dharmo'yam yena vijñāto bhavet so'nyasya na priyaḥ |
vināśadvāraṇa tena dr̥ṣṭo dharmo'yam ātmanaḥ || 16 ||

292

de ñid du bdag med sñam du |
de ltar gan la dgoñs gnas pa ||
de ni yod pas gañ la dkaḥ |
med pas hjigs par ga la hgyur ||

anātmacintā tattvena tasmād yasya matā bhavet |
satā kasya bhavet prītir asatā ca bhayaṃ katham || 17 ||

293

don min sa bon gyur ba yi |
mu stegs can mañ mthoñ nas ni ||
chos hdod pa yi skye bo la |
su shig sñin brtce skye mi hgyur ||

anarthabijabhūtāṃs tāṃs tān dr̥stvā tīrthikān bahūn |
dharmakāme jane kasya kṛpā nāma na jāyate || 18 ||

294

šā kya gos`med bram ze ste |
gsum rnam kyī yañ chos yid dañ ||
mig dan rna ba yis hdsin pa |
de phyir thub pahi gshuñ lugs smra ||

śākyaṇa celasā dharmo nagnakena tu cakṣuṣā |
śrutya gr̥hīto vipreṇa muniproktas tataḥ śivaḥ || 19 ||

295

ji ltar bram ze rnams la chos |
phal cher phyi hchos brjod pa ltar ||
de bshin gcer bu rnams la chos |
phal cher blun pa brjod pa yin ||

brāhmaṇānāṃ yathā dharmah kriyāprāyaḥ prakīrtitaḥ |
nirgranthānāṃ tathā dharmo jadaprāyaḥ prakīrtitaḥ || 20 ||

296

ji ltar rig pa blans pa las |
bram ze gus pa skye ba ltar ||
de bshin ñon mons blans pa las |
gcer bu pa la brtce bar hgyur ||

yathaiṣa vedagrahaṇe bhaktir viprasya jāyate |
nirgranthasya tathā kleśagrahane jāyate matih || 21 ||

297

sdug bsnal las kyi rnam smin phyr |
ji ltar chos su mi hgyur ba ||
de bshin skye ba las kyi ni |
rnam smin yin phyr chos ma yin ||

kleśakarmavipākena yathā dharmo na jāyate |
janmakarmavipākena tathā dharmo na jāyate || 22 ||

298

chos ni mdor na mi htchu bar |
de bshin gśegs pa rnams kyis gsuns ||
ston ñid mya nan hda par ste |
hdir na de gñis hbaḥ shug go ||

dharmam samāsato'hiṃsām varṇayanti Tathāgatāḥ. |
śūnyatām eva nirvāṇam kevalam tad ihobhayam || 23 ||

299

ran phyogs hjug rten thams cad la |
skyes sa bshin du sdug l gyur na ||
de yi ldog par byed pañ rgyu |
khyod la gran gis sdug bsnal hgyur ||

svapaksah sarvalokasya priyah syu/ janmabhūmivat |
nirvṛtthetus te tasya yena du/ l haya jāyate || 24 ||

300

rigs pañi don ni gshan las kyan |
blo ldan legs pas 'dod pas blan ||
ni mas sten mig ldan pa la |
kun gyi spyi thun ma yin nam ||

rnal lhyor spyod pa bshu brgya pa las lta ba dgag pa
bsgom pa bstan pa ste rab tu byed pa bcu gñis paho ||

parasmād api yuktartham dhīman abhisamipsate |
arkabimbam hi samanyam sarvasyaksumato na kim || 25 ||

yog cāre catuṣṣātake dr̥ṣṭvīpratiśedhabbhāvanasamdarśanam
 nama dvīdaśam prakaranam || 12 ||

XIII

301

gzugs mthon tche na bum pa ni |
thams cad kho na mthon mi hgyur ||
bum pa mnon sum shes bya bahn |
de nid rig pa su shug smra ||

sarva eva ghato dr̥ṣṭo rupe dr̥ṣṭe hi jayate |
bruyat kas tattvavin nama ghatah pratyakṣa ity api || 1 ||

302

rnam par dbyad pa ldi ñid k'ys |
blo mchog ldan p'as dri shim dan ||
mnar dan l'jam p'ā thams cad dag |
so sor dgag par bya ba yin ||

etenaiva vicārena sugandhī madhuram mṛdu |
pratiśedhayitavyāni sarvaṇy uttārabuddhina || 2 ||

302 La version sanscrite citée MIV, p. 71

303

gal te gzugs mthon ba yis de |
thams cad mthon bar hgyur na ni ||
ma mthon ba yi gzugs mthon ba |
mthon ba min par cis mi hgyur ||

rūpe dr̥ṣṭe yataḥ sarvaṃ etad dr̥ṣṭam bhaviṣyati |
rūpe'dr̥ṣṭe kuto dr̥ṣṭam adr̥ṣṭam naiva jāyate || 3 ||

304

gzugs ni hgal shug kho na la |
mnon sum ñid ni yod ma yin ||
gan phyr de la pha rol gyi |
cha dan tchu rol dbus yod phyr ||

rūpasya kevalasyaiva pratyaḥsaṃsaṃ na jāyate |
kūṭas tasya bahirbhāgaḥ kuto madhyam kuto nīram || 4 ||

305

rdul la cha ś'as yod med ces |
dhyad pa der yan h'jug par hgyur ||
de phyr bsgrug par bya ba yis |
bsgrub bya hgrub par mi l'thead do ||

anor amśo'stī nāstīti vicāras tatva varīate |
āsmān sādhyena sādhyasya siddhir naivopapadyate || 5 ||

306

kun kyan yan lag tu gyur nas |
slar yan yan lag can du hgyur ||
de phyir yi ge brjod pa yañ |
hdi ni yod pa ma yin no ||

sarvebhyo'vayavebhyo hi jāyate'vayavī punah |
uklānām api varnānām satteyaṃ tan na vidyate || 6 ||

307

gal te mdog las dbyibs gshan na |
ji lta bur na dbyibs hdsin hgyur ||
hon te gshan min na lus kyis |
mdog kyañ ci ste mi hdsin hgyur ||

saṃsthānam varnato bhinnam tad varṇagrahaṇaṃ katham |
athābhinnam, śarīrena varṇasyāgrahanam katham || 7 ||

308

gzugs ni blta shig ma gtogs par |
gzugs kyi rgyu ni mi snan no ||
gal te de ltar hgyur na ni |
gñi ga yan ni mig ñid kyis |
hdsin par ci yi phyir mi hgyur ||

dr̥ṣṭo na hetū rūpasya rūpadarśanavarjitah |
saty evam ubhayaṃ caksur eva gr̥hnāti no katham || 8 ||

308. Remarquer la stance en cinq vers.

309

sa ni bstan shes bya bar mthou |
de yan las kyis hdsin par hgyur ||
des na reg pa lbah shig ni |
sa ho shes ni bya bar brjod ||

bhūmīr ity āgamo dr̥ṣṭah sū śarīrena gr̥hyate |
mṛpīndasya talah ko'pi sparśo bhūmīr ilirītah || 9 ||

310

blta bya skyes pas bum pa ni |
 hdi la yon tan hgah mi hgyur ||
 des na blta bya ñid skye ltar |
 yod pah no boln yod ma yin ||
jātamātre ghate drste gunah kascin na bhāsate |
evam jālasya drstasya satsvarūpam na vidyate || 10 ||

311

mig ni hbyun hgyur rna de bshin |
 mig gis mthon gis gshan gyis min ||
 des na nes par las rnam smin |
 thub pas bsam mi khyab par gsuns ||
caksur darśanato' bhinnam caksusam śrāvanam tathā |
acintyam karmano nūnam vipakam proktavān munih || 11 ||
 311 Dans le premier vers les versions (rouge et noire) du texte
 portent *sna* au lieu de *rna* de notre texte Je restitue *rna* d après la
 version du commentaire

312

rgyen ma tchad phyir ses pa ni |
 blta bahu sna rol yod ma yin ||
 hon te physis na ses don med |
 gsum pa byed pa don med hgyur ||
amūlapratyayañānām drstapurvam na vidyate |
athānte jñānavaiarthyam darsanam ca nirarthakam || 12 ||

312 La lecture *gsum pa byed pa* me semble incompréhensible Je
 l'interprète comme *darśanam* d après la version chinoise Est elle
bsam pa ?

313

mig de hgros dan ldan hgyur na |
 thag rin yun rin gis mthon hgyur ||
 ha can ñe dan ches rin du |
 gzugs de gsal bar ci ste min ||
paśyec cakṣuś ciraḍ dūre gatimad yadī tad bhavet |
atyabhyase ca dure ca rūpam vyaktam na tac ca kim || 13 ||

314

gal te gzugs mthon mig hgro na |
 son pas yon tan hgrh yan med ||
 yan na blta byar bdod pa ni |
 nes shes bya ba brjod par hgyur ||

gatena na gunah kascid rupam dr̥stvāksī yatī cet |
 dr̥stavyam nyāmenestam itī va jāyate vrthā || 14 ||

315

mig ma son bar hdsin nr ni |
 hgro ba hdi kun mthon hgyur te ||
 gan la hgro ba yod min pa |
 de la hdi med bsgrib pahn med ||

grhmyād agatam caksuh paśyet sarvam idam jagat |
 yasya nāsti gatis tasya nāsti dūram na cāvrtam || 15 ||

316

dnos po kun gyi ran bshin ni |
 dan por bdag la snan hgyur na ||
 mig ni mig hīd kyis hdsin par |
 ci yi phyir na hgyur ma yin ||

svabhāvaḥ sarvabhāvanam purvam atmanī dr̥śyate |
 grahanam caksuḥaḥ kena caksusaiva na jāyate || 16 ||

317

mig la rnam śes yod min shu |
 rnam śes la yan blta med la ||
 gñis gzugs la yod min nr |
 de dag gis gzugs ci ltar mthon ||

caksuḥo'sti nr vijñānam vijñānasya na darśanam |
 ubhayam nāsti rupasya tai rupam dr̥śyate katham || 17 ||

318

gal te smra shin sgra hgro na |
gan gis smra ba por mi hgyur ||
hon te mi smra bar hgro nahn |
gan gis de la šes pa bskyed ||

na vaktā jāyate kena śabda yāti bruvan yadi |
atha yāty abruvaṃs tasmīn pratyayo jāyate katham || 18 ||

319

gal te phrad de sgra hdsin na |
sgra yi dan po gan gis hdsin ||
sgra ni rgyad par mi hon na |
ren bu ji ltar hdsin par hgyur ||

prāptaś ced grhyate śabdas tasyādih kena grhyate |
na caiti kevalah śabda grhyate kevalah katham || 19 ||

320

ji srid sgra thos ma gyur ba |
de yi bar du sgrar mi hgyur ||
sgra med pa yan mthar sgra ñid |
hgyur na de ni mi rigs so ||

yāvan na śrūyate śabdas tāvac chabdo na jāyate |
aśabdasyāpi śabdatvam ante tac ca na yujyate || 20 ||

321

dbañ po rnams kyan bral sems kyi |
sou stehn ci shig byed par hgyur ||
de lta yin dan srog hdi ni |
rtag tu yid med ci ste min ||

viyuktam indriyaiś cittam kiṃ gatvāpi karisyati |
evaṃ satiha jīvo'yam amanaskah sadā na kim || 21 ||

322

snar mthon ba yi don gan shig |
yid kyis smig rgyu ltar hdsin pa ||
de ni chos kun rnam gshag la |
l du šes phun po shes byaho ||

manasa grhyate yo rthah purvadrsto maricivat |
sarvadharmavyavasthasu sa samjnaskandhasamjnaka | 22 ||

323

mig dan gzugs la brten nas yid |
sgyu ma bshin du skye bar | gyur ||
gan la yod pa nid yod de |
sgyu ma shes byar ni rigs so ||

cakṣuh pratitya rupam ca mayavaj jayate manah |
vidyate yasya sadbhavaḥ sa mayeti na yujyate || 23 ||

* \ . 324

gan tche mkhas la sa sten na |
no mtchar can min can med pa ||
de tche dban rtogs de bdrā lā |
ya mtchan shes bya ci shig yod ||

yada na kincid ascaryam vidusam vidyate bhuvā |
indriyanam gataḥ evam tidi ko nama vismayah || 24 ||

325

mgal mel i l khor lo sprul ba dan |
rmi lām sgyu ma chu zla dan ||
l hug sna nan gi grug ca dan |
smig rgyu sprin dan srid pa mtchuns ||

rnal lbyor spyod pa bshu brgyā pa lāḥ dban po dan don
dgag pa bsgom pa bstan pa ste

འཇམ་མཁའ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་གསུམ་པོ་ལྷ་མོ་

al itacakranirm itasvapnam iyambucandranā |
dhumik intahpratisrutā itaricyabhrahmo ramo bhavah || 25 ||

325 L³ version Sanscrit citée VV p 173 et 552

yogicare catul śrīrāke intāry itihapratisedho nama
trayodaśam prakaranam || 13 ||

XIV

326

dnos po gan shig gshan hгах lahn |
rag lus par ni mi hgyur na ||
de yi bdag nid hgrub hgyur na |
de ni gan nahn yod ma yin ||

āyattam yasya bhāvasya bhaven nānyasya kasyacit |
sidhyet tasyāstitā nāma kvacit sa ca na vidyate || 1 ||

327

gzugs nid bum shes gcig ma yin |
gzugs ldan bum gshan yod min na ||
bum pa la gzugs yod min shun |
gzugs la bum pa yod ma yin ||

rūpam eva ghato naikyam ghato nānyo'stu rūpavān |
na vidyate ghate rūpam na rūpe vidyate ghatah || 2 ||

328

gnis mtchan mi mthun mthon nas ni |
gal te dnos las bum gshan na ||
ma yin de ltar dnos po yan |
bum pa las gshan cis mi hgyur ||

vālakṣanyam dvayor drstva bhavād anyo ghato yadi |
ghatād anyo na bhāvo'pi kim evam na bhaviṣyati || 3 ||

329

gal te gcig bum mi hdod na |
bum paln gcig tu mi hgyur ro ||
ldan hdi mtchuns paln ma yin pa |
des kyan gcig tu mi hgyur ro ||

eko yadi ghato nesto ghato'py eko na jāyate
na cāyam samayor yogas tenāpy eko na jāyate || 4 ||

330

gan tche rdsas ci tcam gzugs na |
de tche gzugs chen ci ste min ||
gal te phyir rgol gshun min na |
gshun lugs bsnad par bya bar hgyur ||

yavaddravyam yada rupam tada rupam mahan na kim |
samayo jayate vacyah prativady aparo yadi || 5 ||

331

mtchan nid kvis kyan mtchan gshu ni |
gan du grub pa yod min pa ||
der ni grans sogs tha dad par |
duos po yod pa ma yin no ||

lakṣaṇenāpi lakṣyasya yatra siddhir na vidyate |
samkhyādivyatiरेकेना तत्रा भवो न विद्यते || 6 ||

332

mtchan nid rnams dan so so ni |
min phyir bum pa geig ma yin ||
re relu bum pa med na ni |
man nid bthad par ni | gyur ro ||

ghatasya na bhavaty aikyam aprthaktyid hi lakṣaṇam |
ekaikasmīn ghatibhīve bhāvātām noparādyaते || 7 ||

333

reg ldan reg dan ni ldan dan |
lhan cig spyor ba shes bya med ||
de phyir gzugs rnams spyor ba ni |
rnam pa kun tu rigs ma yin ||

na hy asparsavatā noma yogatī sparsavatā rāṣa |
rupadinam ato yogatī sarvathāpi na yujyate || 8 ||

334

gzugs ni bum paḥi yan lag ste |
des na re shig de bum min ||
gau phyir yan lag can med pa |
des na yan lag kyan yon min ||

ghatasyāvayavo rūpam tena tāvan na tad ghataḥ |
yasmād avayavī nāsti tena nāvayavo'pi tat || 9 ||

335

gzugs rnamṣ kun la gzugs ṇid m |
mtchan ṇid mi mthun ma yin na ||
gcig la bum pa yod hgyu shu |
gshan dag la min rgyu ci shig ||

sarveṣāṃ api rūpānām rūpatvam avilaksanam |
ekasya ghatasadbhāvo nānyeṣāṃ kim na kāranam || 10 ||

336

ro sogs dag las gzugs gshan shu |
bum las min shes khyod ḥdod na ||
de rnamṣ ma gtogs ran med gau |
de gzugs las gshan ci ltar min ||

rūpam anyad rasādibhyo na ghatād iti te matam |
svayam yas tair vinā nāsti so'nanyo rūpataḥ katham || 11 ||

337

bum pa la m rgyu yod min |
ran ṇid hbras bur m hgyur te ||
de phyir gzugs sogs las gshan du |
bum pa hgah yan yod ma yin ||

ghatasya kāranam nāsti svayam kāryam na jāyate |
rūpādibhyah prthak kaṣcid ghatas tasmān na vidyate || 12 ||

338

bum pa rgyu las hgrub hgyur shun |
rgyu ni gshan las grub gyur na ||
gan la ran las grub med pa |
de yis gshan po ji ltar bskyed ||

ghatah kâranatah siddhah siddham kâranam anyatah |
siddhur yasya svato nasti tad anyaj janayet katham || 13 ||

339

hphrod pa hdus par gyur kyan gzugs |
dri ñid du ni mi bthad do ||
des na bum pa bshin tchogs pa |
gcig ñid du ni mi rigs so ||

samavāye'pi rupasya gandhatvam nopapadyate |
samūhasyaikatā tena ghatasyeva na yujyate || 14 ||

340

ji ltar gzugs sogs ma gtogs par |
bum pa yod pa ma yin pa ||
de bshin rluu la sogs pa ni |
ma gtogs gzugs kyan yod ma yin ||

rūpādīvyatirekena yathā kumbho na vidyate |
vāyvādīvyatirekena tathā rupam na vidyate || 15 ||

340 La version sanscrite citee MV, p 71

341

teña ña me ñid dā hgyur ñe |
tcha ba min pa ji ltar bsgreg ||
des na bud shun shes bya ba |
yod min de med me yod min ||

agnir eva bhavaty usnam anuṣṇam dāhyate katham |
nāsti tenendhanam nāma tadrite'gnir na vidyate || 16 ||

342

gal te zıl mnan tcha ba yan |
de yan cı ste mer mı hgyur ||
hon te mı tcha na dnos gshan |
me la yod ces byar mı run ||

abhibhūto'pı yady usnah so'py agnih kim na jāyate |
athānusnah paro'py agnau bhavo stiti na yujyate || 17 ||

343

gal te rdul la śin med na |
des na śin med me yod de ||
gal te de lahn śin yod na |
gcig gı bdag can rdul yod mın ||

indhanam yady anor nāsti tenasty agnir anindhanah |
anur ekātmako nāsti syāt tasyapindhanam yadı || 18 ||

344

dnos po gan gan yons brtag pa |
de dan de la gcig űid med ||
gan gıs gcig kyan yod mın pa |
des na du ma dag kyan med ||

tasya tasyaikatā nāsti yo yo bhavah pariksyate |
na santi tenāneke'pı yenaiko pı na vidyate || 19 ||

345

gal te gsum dnos de gshan rnams |
med der gcig ldod ces ldod na ||
gan gıs kun la gsum űid yod |
des na gcig űid yod ma yın ||

bhāvās trayo nı santy anye tatraiko'stiti cen matam |
tritvaṃ yenāsti sarvatra tenūkatvaṃ na vidyate || 20 ||

346

yod dan med dan yod med dan |
 yod med min shes bya bahu tchul ||
 hdi ni mkhas pas gcig űud sog |
 dag la rtag tu spyen bar bya ||
 sad asat sadasac ceti sadasan neti ca kramah |
 eṣa prayojya vidvadbhir ekatvadisu nityasah || 21 ||

347

ji ltar rgyu la lta űes na |
 rtag pa yod ces byar hgyur na ||
 de bshin tchogs la lta űes na |
 dnos po yod ces bya bar hgyur ||
yathā kudrṣṭito hetor nityata nama jayate |
kudṛṣṭitas tathā skandhe bhāvatvam nāma jāyate || 22 ||

348

gan la brten nas hbyun yod pa |
 de na ran dban ni hgyur ro ||
 hdi kun ran dban med pa ste |
 des na bdag ni yod ma yin ||
pratitya sambhavo yasya sa svatantra na jayate |
asvatantram idam sarvam tenaiva naiva vidyate || 23 ||

349

hbras bu med par dnos po ni |
 kun la hdu ba yod ma yin ||
 hbras buhi don du hdu ba gan |
 de ni hphags la ma hdus paho ||
vinā kāryena bhāvesu samavayo na vidyate |
kāryārthah samavayo yah sa aryaśyāsanvitah || 24 ||

350

srid pañ sa bon rnam śes te |
yul rnam de yi spyod yul lo ||
yul la bdag med mthon nas ni |
srid pañ sa bon hgaḡ par hgyur ||

rnal hbyor spyod pa bñi brgya pa las mthar hdsin pa
dgag pa bsgom pa bstan pa ste
rab tu byed pa bcu bñi paho ||

bhāvabījaṃ hi vijñānaṃ viśayās tasya gocarāḥ |
drśtvā viśayanairātmīyaṃ bhāvabījaṃ nirudhyate || 25 ||
yogācāre catuḥśatake antagrāhavipratishedhayogo nāma
caturdaśam prakaraṇam || 14 ||

XV

351

tha mar med pa skye bar hgyur |
des na med pa ga la skye ||
yod pa hdod nas skyes hgyur ba |
des na yod pa ga la skye ||

abhāvāc ced bhaved anyas tadābhāvah kuto bhavet |
īstam ced bhāvaḥ janma tadā bhāvah kuto bhavet || 1 ||

352

hbras bu yis ni rgyu bñig pa |
des na med pa skye mi hgyur ||
grub pa las grub yod ma yin |
de phyir yod pañ mi skyeho ||

hetor vināśah kāryena tenābhavo na jāyate |
nispannān naiva nispatīr bhāvo'py evam na jāyate || 2 ||

353

de tche skye ba yod min shin |
gshan tche skye ba yod ma yin ||
de tche gshan tche mi skye na |
nam shig skye ba yod par hgyur ||

tato bhāvo na bhavati nānyato'pi sa jāyate |
tato'nyato na cej janma tadā janma kuto bhavet || 3 ||

354

de la de yi dnos po ru |
ji ltar skye ba yod min ltar ||
de bshin gshan gyi dnos por yan |
de la skye ba yod ma yin ||

yathā tasyaiva bhavasya tasmāj janma na vidyate |
bhāvasyāpi tathānyasya tasmāj janma na vidyate || 4 ||

355

thog ma bar dan tha ma rnam |
skye ba lu sna rol srid ma yin ||
gñis gñis dag ni med pa ru |
ci ltar re re rcom par hgyur ||

ādīr madhyam tathāntaś ca janmanah prān na vartate |
dvayor abhāve prurabdhām ekatīkam jāyate katham || 5 ||

356

gshan gyi dnos po med par ni |
bdag gi dnos po lbyun ba med ||
de yi phyr na bdag gshin ni |
gñis ka las lbyun yod ma yin ||

yena bhāvad vinānyasmāl svayam bhāvo na jāyate |
tena svaś ca paraś ceti dvayor nūnam na sambhavaḥ || 6 ||

357

sdon dan phyis dan ci car shes |
brjod pa ñid du mi nus pa ||
de phyir skye dan bum pa la |
cig car hbyun ba yod ma yin ||

pūrvam param ca yugapad vaktum eva na śakyate |
ghaṭasya janmanaś calo yugapan naiva sambhavaḥ || 7 ||

358

snar skyes pa yi phyir na ni |
snar skyes rñed par mi hgyur shun ||
phyi nas kun tu skyes pa yan |
phyi nas skyes par mi hgyur ro ||

purvasya pūrvajātaval labhah ko'pi na vidyate |
paścāt samjāyamāno'pi paścājjāto na vidyate || 8 ||

359

da ltar ba yi dnos po ni |
de ñid las hbyun ma yin shun ||
ma hons lrs hbyun yod min la |
hdas pa las kyan yod ma yin ||

anāgatān na bhavati nālītaḥ api jagate |
varlamānasya bhāvasya tasmad eva na sambhavaḥ || 9 ||

360

skyes pa la mi hon pa dan |
de bshun hgag la hgro ba med ||
de lta yin na ci lta bur |
srid pa sgyu ma hdra ma yin ||

utpannasyāgatir nāsti niruddhasya tathā gatih |
bhavo māyāpratīkāsah kalham evam na jāyate || 1 ||

361

skye dan gnas dan hjiḡ pa rnamṣ |
 cig char hbyun ba yod min shin ||
 rim kyis hbyun babn yod min na |
 nam shig hbyun ba yod par hgyur ||

utpadasthūtibhangānām ugapan nāsti sambhavaḥ |
 kramasah sambhavo nāsti sambhavo vidyate kāda || 11 ||

361 Ce vers est cité dans le commentaire, HPS, p 482, avec la préface *vakṣyati hi*

362

skye ba la sogs thams cad la |
 slar yan thams cad hbyun ba ste ||
 de phyr hjiḡ pa skye hdra shin |
 gnas pa hjiḡ dan hdra bar snan ||

utpādādisu sarvesu punah sarvasya sambhavaḥ |
tasmād utpādavad bhango drśyate bhagavat sthūtiḥ || 12 ||

363

mtchan dan mtchan gshu gshan she na |
 mtchan gshu mi rtag ñid ga las ||
 yan na bshu gahn yod pa yi |
 no bor gsal bar yod ma yin ||

bhūnnam cel lakṣanāl lakṣyam lakṣyasyantīyatā kutah |
caturṇām apī tad vyaktam satṣvabhāvo na vidyate || 13 ||

364

dnos po dnos las mi skye ste |
 dnos po dnos med las mi skye ||
 dnos med dnos med mi skye ste |
 dnos med dnos las mi skyelḥo ||

bhāvo na jūyate bhāvād bhāvo'bhāvān na jūyate |
nābhāvo jūyate'bhāvād abhāvo bhāvato na ca || 14 ||

365

dnos po dnos por mī hgyur te |
dnos med dnos por mī hgyur ro ||
dnos med dno med mī hgyur te |
dnos po dnos med mī hgyur ro ||

bhāvo na jāyate bhāvo'bhāvo bhāvo na jāyate |
nābhāvo jāyate'bhāvo bhāvo'bhāvo na jāyate || 15 ||

366

skye bshin pa yī phyed skyes phyr |
skye bshin pa mī skye mī hgyur ||
yan na thams cad skye bshin pa |
ñid mī yin par thal bar hgyur ||

jāyamānārdhajātātā jāyamāno na jāyate |
atha vā jāyamānatvam sarvasyaiva prasajyate || 16 ||

366 La version sanscrite citée MV, p 80 Poussin remarque :
« stance non identifiée »

367

skye bshin pa yī bdag ñid du |
bya ba skye bshin par mī hgyur ||
skye bshin pa yī bdag ñid du |
mī byahn skye bshin par mī hgyur ||

jāyamanasvarūpena jāyamāno na jāyate |
jāyamanāsvarupena jāyamāno na jāyate || 17 ||

368

gan gi gñis po bar med par |
srid pa yod pa ma yin pa ||
de la skye bshin pa med de |
gan phyr de lañ bar yod phyr ||

antarena vinā yasya dvayasyasti na sambhavah |
jāyamano na tasyāsti syāt tasyāpy antaram yatāh || 18 ||

368 Le fragment du vers reconstruit d'après le commentaire
yasya vādino'ntare'a vinā madhyam vinā atītānāgatasya dvayasya
nāsti sambhavah HPS, p 512

369

gan gi phyr na skye bshin pa |
 hgags pa skyes pa skye hgyur ba ||
 de yi phyr na skye bshin pa |
 gshan yan yod paḥi no bor snan ||

jayamananirodhena jata utpadyate yataḥ |
 tato nyasyapi sadbhavo jayamanasya drsyate || 19 ||

370

gan tche skyes pa de yi tche |
 skye bshin pa la srid pa med ||
 gan tche skyes pa skye bshin na |
 de tche ci phyr skye bar hgyur ||

jato yada tadā nasti jayamanasya sambhavaḥ |
 jata utpadyate kṣamaj jayamano yada tada || 20 ||

371

skye bshin pa ni ma skyes pa |
 kho na skyeho shes par grags ||
 khyad par med phyr de yi tche |
 bum pa med par ciṣṣu rtoḡ ||

ajato jata ity eva jayamanah kutrah kila |
 bheda bhavad ghato bhavas tadā kim na viśalpyate || 21 ||

372

373

skye bshin pa snar ma byun yan |
 phyi nas yod pa nin par grag ||
 des kyan ma skyes pa skye ste |
 ma byun shes bya skye ma yin ||
 nāsīt prāg jāyamāno'pī paścāc ca kīla vidyate |
 tenāpī jāyate'jāto nābhūto nāma jāyate || 23 ||

374

rdsogs pa yod ces byar hgyur la |
 ma byas pa ni med ces brjod ||
 gan gi tche na skye bshin pa |
 med pa de tche gan der brjod ||
 jāyate'stīti nispanno nāstīty akṛta ucyate |
 jāyamāno yadā bhāvas tadā ko nāma sa smṛtaḥ || 21 ||

375

gan tche rgyu ni ma gtogs par |
 libras bu yod pa ma yin pa ||
 de yi tche na hjug pa dan |
 ldog pa hthad pa ſīd mi hgyur ||
 rnal hbyor spyod pa bshī brgya pa las hdus byas don dam du
 dgag pa bsgom pa bstan pa ste
 rab tu byed pa bcu lna paho ||
 kāraṇavyatirekena yadā kāryam na vidyate |
 pravṛttiś ca nivṛttiś ca tadā naivopapadyate || 25 ||
 yōgācāre catuḥśatake saṃskṛtārthapratīśedho nāma
 pañcadaśam prakaraṇam || 15 ||

XVI

376

rgyu hgah shig gis ston pa yan |
ston pa min pa lta bur snan ||
rab tu byed pa thams cad kyi |
de ni so sor hgog par byed ||

kenacid hetuna śūnyam aśūnyam iva drśyate |
tasya prakaranaih sarvaih pratishedho vidhīyate || 1 ||

377

gan tche smra po brjod bya nahn |
ston pa shes byar mi run no ||
gan gis brten nas kun hbyun ba |
de ni gsum lahn uod ma yin ||

yadā vaktāsti vacyam ca na śūnyam nāma yujyate |
yāḥ pratīyasamutpādah sa trisv api na vidyate || 2 ||

378

gal te ston pahī ñes pa yis |
ston pa ma yin hgrub hgyur na ||
mi ston ñes pas ston pa ñid |
ci ste hgrub par hgyur ma yin ||

śūnyasya dosena yadāśūnyam siddham bhaviṣyati |
aśūnyadosena kulāḥ śūnyatvam naiva setsyati || 3 ||

379

gshan gyi phyogs ni bzlog pa dan |
ran gi phyogs ni bsgrub pa ste ||
gal te sun hbyin byed phyogs cig |
gan na sgrub byed la cis min ||

anyapaksanisedhena svapakṣaḥ siddhimūn yadā |
duṣṭe pakṣe svapal so'yam siddhim kim nāma nāpnuyāt || 4 ||

380

gal te yons su brtags pa na |
 med gan de phyogs nu hgyur na ||
 des na gcig ñid la sogs gsum |
 kun kyan phyogs ma yin par hgyur ||

nigrahe'satī yenāyām pakso nāma na jāyate |
ekatoāditrayam sarvam tena pakso na jāyate || 5 ||

381

gan du mnon sum kyis bum der |
 ston pañi gtan tchugs don med hgyur ||
 hdi na gshan lug las byun bañi |
 gtan tchugs yod min gshan du yod ||

ghatah pratyakṣato drśtaḥ śūnyahetur nirarīhakah |
• • • • • || 6 ||

382

mi ston med par ston pa ni |
 gan las byun ba ñid du hgyur ||
 ji lta bur na cig sos ni |
 med par güer bo hbyun bar hgyur ||

aśūnyena vinā śūnyasambhavo jāyate katham |
ātarena vinā tasya sahāyo jāyate katham || 7 ||

383

gal te phyogs ñid du hgyur na |
 phyogs med phyogs kyī no bor hgyur ||
 de ltar phyogs med ñid med na |
 gan shig mi mthum phyogs su hgyur ||

pakṣe saty eva pakṣasyāpakṣo rūpaḥ bhaviṣyati |
asaty apakṣe lo nāma tadvipakṣo bhaviṣyati || 8 ||

384

gal te dnos po yod min na |
me ni tcha bar ji ltar lgyur ||
tcha ba me yan yod min shes |
gan mid du ni bzlog par byas ||

bhava eva yada nasti vahnir usnah katham bhavet |
usno gnir api nastiti kasya nama viparyayah || 9 ||

385

dnos po mthon nas dnos po ni |
med pa shes bya bzlog lgyur na ||
de ltar phyogs ni bshi char la |
nes pa spans pa gan shig mthon ||

drstvatva bhavam bhavasyabhavo numa viparyayah |
duste paksaturiyamse prahanam yasya drsyate || 10 ||

386

rdul phran la yan yod prhi dnos |
gan du med der ji ltar lgyun ||
sans rgyas rrams la med mid kyun |
de mid phyr nam lbrel par o ||

yad anor api sadbhavas tato bhavah katham bhavet |
buddhānam jalv abhavo pi tasmad eva prasajyate || 11 ||

387

gal te kun la gnus min na |
gshan gan shig la yod dnos vod ||
gal te khvod la n de rigs na |
brgyal pa gshan po ci ste byed ||

sarasya cen na dūtīyah kasqānyah san bhavīyati |
matam ced bhatato py etad uttaro nyo bhavet latham || 12 ||

388

dños po kun gyi dnos med la |
rnam par dbye ba mi rigs te ||
rdsas rnams kun la gan mthon ba |
de ni rnam dbyer mi hgyur ro ||

abhāve sarvabhāvānām vibhāgo naiva yujyate |
bhāve'pi sarvabhāvānām sa vibhāgo na jāyate || 13 ||

389

med phyir gshan gyi phyogs la lan |
brjod pa min par grags na ni ||
gtan tchigs kyis bzlog ran phyogs kyan |
ci yi phyir na sgrub mi hgyur ||

abhāvād anyapaksasya prativācya na cet kila |
mānahīnah svapakso'pi kasmāt siddho na jāyate || 14 ||

390

sun bbyin byed pahı gtan tchugs rñed |
shes hıg rten brjod na yan ||
gshan gyi phyogs la skyon brjod pa |
ñid du ci yi phyir mi nus ||

yad dusto'dhigato hetur itı bhāsāpi laukiki |
yena doso' nyapaksasya vaktum eva na śakyate || 15 ||

391

yod ces byı ba team shug gis |
gal te de ñid dnos yod na ||
med ces bya ba team shug gis |
med par yan ni cis mi hgyur ||

sannāmamātreṇa gadā bhāvah kaścid bhaviṣyaḥ |
abhāvah kim na bhavaḥ so'py asannamamātrataḥ || 16 ||

392

gan phyr yod bdog ces mi gtags |
de phyr med par mi hgyur na ||
gan phyr yod ces mi byas pa |
de phyr yod par mi hgyur ro ||

sadarlho yan na grathilas tenābhāvo na jāyate |
astiti yasmān na kṛtam tena bhāvo na jāyate || 17 ||

393

gal te thams cad hjiḡ rten pas |
brjod pas hjiḡ rten pa yod na ||
dnos gan de ñid du yod pa |
de ni hjiḡ rten par cis hgyur ||

uktatpāt sarvalokena loko yadī bhavisyatī |
tasmād eva hi yo bhāvah sa loko jāyate katham || 18 ||

394

gal te dnos kun med paḥi phyr |
med pa ñid du gyur na ni ||
de lta yin dan phyogs rnam kun |
dnos po med par mi rigs so ||

asattvāt sarvabhāvānām abhavo yadī vidyate |
tathā ca sarvapaksesu bhavo'san naiva yujyate || 19 ||

395

dnos po med phyr dnos med la |
srid pa yod par mi hgyur ro ||
dnos po med par dnos po ni |
med par gan las hgrub par hgyur ||

abhāvatvād abhavyasya bhavo'stiti na vidyate |
abhavatvād asan bhāva iti siddhir bhavet katham || 20 ||

396

ston pa gtan tchigs las hgyur ba |
de phyr ston pa mi hgyur na ||
dam bcah gtan tchigs las gshan ni |
ma yin des na gtan tchigs med ||

*śūnyam pramāṇato jātam atah śūnyam na vidyate |
pralīṇānyā na pramāṇāt pramāṇām tan na vidyate || 21 ||*

397

gan phyr ston paḥ dpe yod pa |
des na ston par mi hgyur na ||
bya rog ji lta de bshin du |
bdag kyan nag ces brjod nus sam ||

*yasmāc chūnyasya drstāntas tena śūnyam na jāyate |
kāko yathā tathātmāpi | rsno vaktum na śakyate || 22 ||*

398

gal te ran bshin gyis dnos yod |
ston mthon yon tan ci shug yod ||
rtogs pas mthon ba lchun ba ste |
de ni hdi ru dgag par bya ||

*svabhāvataś ced bhāvo sti śūnyadrstya hi ko gunah |
drsto vibandho jñānena tad evātra nirudhyate || 23 ||*

399

gcig yod gcig med ces bya ba |
de űid min hji rten pahn min ||
des na hdi yod hdi med ces |
brjod pa űid du nus ma yin ||

*sad ekam ekam nāmāsaḥ tattvam loko'pi naiva yat |
tenedam sad asad vevā vaktum eva na śakyate || 24 ||*

400

yod dañ med dañ yod med ces |
gañ la pliyogs ni yod min pa ||
de la yun ni riñ po nahñ |
klan ka brjod par nus ma yin ||

rnal lhyor spyod pa bshi brgya pa las slob dpon slob ma
rnam par gtan la dbab pa bstan pa ste
rab tu byed pa bcu drug paño ||

sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate |
upālabhaś cirenāpi tasya vaktum na śakyate || 25 ||

400. La version sanscrite citée MV p. 16.

yogācāre catuṣṣatake guruśisyavyavasthopadeśo nāma
sodasaṃ prakaraṇam || 16 ||

TRADUCTION

CHAPITRE VIII

LES ACCESSOIRES

176 L'amitié ne dure pas longtemps entre personnes de nature dissemblable, de même, l'attachement a tout ne subsiste pas longtemps chez une personne qui sait les défauts de toute (chose)

177 Pour une (chose) l'un a de l'attachement, un autre, de l'aversion, un autre, encore, l'ignore, c'est pourquoi l'attachement est sans valeur

[Je traduis le mot *duśyati* dans le sens bouddhique, c'est-à-dire, *dviśyati* Comparer la triade de *raga*, *dveśa* et *moha* en sanscrit et *raga*, *dosa* et *moha* en pâli Le commentateur cite sous 178 « *samkalpaprabhavo rago dveśo mohas ca kathyate* » Noter surtout l'analogie entre les *Samkhyas* et les Bouddhistes]

178 L'attachement, etc (aversion et ignorance) n'existent que dans la notion (*kalpanā*) (pure), qui donc, doué d'intelligence, prendra la réalité (*bhūtārtha*, l'essence réelle des choses) et la notion (pure) (pour identiques) ?

179 Il n'est pas raisonnable qu'un être quelconque soit enchaîné à un autre, il n'est pas raisonnable non plus qu'il y ait libération pour un être enchaîné à un autre

[Comme on l'a déjà expliqué dans le vers qui précède, les causes de l'esclavage n'existent que dans la notion pure, et non pas en réalité, les causes étant non-réelles, leurs effets, par conséquent, deviennent aussi non-réels Mais, si l'on maintient, quand même, qu'il existe un esclavage, qui devient alors réel, le résultat sera l'absence de salut ou d'émancipation]

180 Dans l'esprit d'un homme de quelque mérite il ne se produit pas le moindre doute sur l'efficacité de la doctrine de la sūnyatā, mais il suffit d'un simple doute pour que l'existence du monde s'évanouisse

[On croit, par nature, à la réalité du monde, y étant habitué dès le début de son existence. On regarde la doctrine du vide comme danger suprême. On ne se demande même pas s'il y a du bon dans la doctrine, mais quand un doute, même dans l'intérêt de la recherche, s'est produit dans l'esprit, ce qui presuppose une inclination pour la doctrine, le résultat est la destruction de l'avarana des misères (kleśa), le premier des deux.]

181 Le sage a simplement affirmé l'accroissement (de la foi) à l'égard de cette doctrine du vide jusqu'à l'obtention du salut, celui qui n'a pas foi dans (cette doctrine), n'est assurément pas un homme sage

[Si l'on a de l'inclination pour cette doctrine, celle-ci ne suspendra pas son efficacité, tant qu'on n'aura pas atteint le nirvāna.]

182 Le vide n'est pas considéré comme vide afin qu'on obtienne le nirvāna, (mais c'est bien, en réalité, du vide), parce que les Tathagatas, en prêchant le nirvāna, ne s'adressent pas à celui qui est dans une doctrine erronée

183 Quand on énonce l'existence du monde, il y a pravṛtti ou affirmation, mais quand on énonce la vérité absolue, il y a le sens transcendant, la négation (du monde)

[Ce vers nous fournit la classification dans deux rubriques des paroles du maître. Selon le commentateur, la prédication qui comporte l'individu et la généralité (svalakṣaṇa et samānyalakṣaṇa) se classe sous pravṛtti, mais la prédication interprétant le pratītyasamutpāda comme vide, se classe sous nivṛtti négation, ou paramārtha, la vérité absolue.]

184 On a peur quand on pense « que ferai-je ? tout est non-existence, non-réel », (mais) s'il y a quelque chose à faire, cela ne vous conduit pas à la négation (nivṛtti)

[La pensée de la non-réalité du monde ne doit pas faire peur. Au contraire, s'il reste toujours quelque chose à faire,

ou non-accompli, il n'y aura pas de fin Le résultat sera le désir de l'accomplir, désir qui conduira à la ruine]

185 Vous éprouvez de l'attachement pour votre opinion personnelle, vous detestez celle des autres, vous n'obtiendrez pas le nirvāna, parce qu'il n'y a pas de paix pour quelqu'un qui se ment dans les oppositions

[Les oppositions usuelles sont existence, non-existence, etc]

186 Il y a nirvāna pour qui cesse d'agir, il y a renaissance pour celui qui agit, c est pourquoi le nirvāna est facile pour qui est sans pensée, mais non pour un autre

187 Comment pourrait-on croire au vide, si l'on n'avait pas le dégoût du monde? alors, quitter la transmigration serait aussi difficile que quitter sa propre maison

188 Quelques-uns, opprimés par la misère, semblent chercher la mort, en ce cas, c'est par simple ignorance qu'il n'obtiennent pas le séjour suprême, le nirvana

[Il se trouve souvent que les hommes souffrent beaucoup, et sont, par conséquent, conscients de la misère du monde Si les hommes dans cet état ont réellement le dégoût du monde, et comme résultat, inclination pour la doctrine du vide, ils pourront obtenir le nirvāna, sinon, non]

189 On prêche la libéralité aux humbles, les vœux aux esprits moyens, le vide aux meilleurs, c'est pourquoi il est si souvent question du mieux (agrya = śūnya)

[La prédication du Bouddha diffère selon ses auditeurs, qui se composent des gens ordinaires, des esprits moyens et des meilleurs, d'où trois sortes de doctrines Les deux premières classes ne comprendront pas les doctrines subtiles du śūnya Pour eux la libéralité et les vœux préparent à l'état supérieur Celui qui veut fonder la science doit acquérir le mérite qui se compose de la libéralité et des vœux Sans ces deux conditions il n'y aura pas de science et sans science pas de nirvana]

190 Celui qui sait rejeter en premier lieu le péché (apunya), ensuite le moi et finalement toutes choses, celui-là est le sage

[Le premier degré sur la route du nirvāna consiste à éviter

soit au salut, soit au ciel, etc. La science de la vérité n'est jamais sans valeur, comme on l'explique dans le vers qui suit]

197 Bien qu'un homme qui cherche la vérité n'obtienne pas le salut dans cette vie, il l'obtient sans effort dans la vie future, comme (fruit de) son acte

[Le commentateur explique proprement les mots, tattva-jñāh et karmavat, comme tattvajñābhīyuktah et karmaphalavat Comparer BG VII, 19, MK, XVIII, 12]

198 L'accomplissement dans toutes les affaires est difficile par la pensée seule, ce n'est pas à dire que le salut n'existe pas, mais (cela veut dire que) les hommes engagés dans la poursuite du nirvāna et ceux qui l'ont atteint sont bien rares

[Comparer BG, VII, 3]

199 L'attachement (du corps, etc) ne dure pas longtemps quand on apprend que le corps est dénué de qualités, de même façon détruit-on tout le reste (l'aversion, l'ignorance, etc)

200 De même que l'on voit finir la semence, quoiqu'elle n'ait pas de commencement, de même il n'y aura pas de naissance quand les causes seront détruites

[La semence a son passé, le commencement, mais elle peut se détruire si, par exemple, elle est brûlée La cause (semence) de la naissance est le vijñāna, mais quand cette semence est brûlée par le feu du vijñāna, il n'y aura pas de naissance Comparer Catuhsataka, 350 et aussi BG, IV, 37]

CHAPITRE IX

NEGATION DE LA PERMANENCE

201. Tout est né en vue d'un but défini, alors, (ce qui est né en vue d'un but) n'est pas permanent C'est pourquoi il n'existe pas de (vrai) Tathāgata sauf le sage, qui, seul, a énoncé la vraie nature des choses

[Toutes les choses appelées samskr̥tas ont pour but une fonction définie; les samskr̥tas sont les combinaisons pures et simples et sont relatives aux composants comme des effets à

des causes. Mais, comme pour leur existence elles dépendent des autres, elles n'ont pas une existence indépendante, et, par conséquent, ne peuvent pas être permanentes, parce que la permanence et l'essence réelle des choses sont des termes toujours identiques. Le seul personnage qui énonce l'impermanence et la vacuité des choses est le Bouddha, et aucun autre soi-disant prêcheur de la vérité. C'est pourquoi il n'existe pas un vrai Tathagata sauf le Bouddha. Le commentateur explique la première partie en un autre sens aussi : « Tout ce qui est ne a pour but la destruction (kīrya), c'est pourquoi il n'est pas permanent »]

202 Il n'y a pas d'existence, en aucun temps et en aucun lieu, qui ne soit dépendante des conditions de sa production. Par conséquent, il n'y a rien, en aucun temps et en aucun lieu, qui s'appelle permanent.

203 Il n'y a pas d'objet qui n'ait une cause, tout ce qui a une cause, n'est pas permanent, c'est pourquoi le sage qui sait la vérité dit que la production (siddhi) sans cause n'est pas une production.

[L'argument est dirigé contre la théorie des Naiyāyikas et des Vaiśeṣikas qui définissent la permanence (nitya) ce qui existe (sat) et est aussi sans cause (sad akāranavan nityam VS, IV, 1, 1) Le point de vue des Bouddhistes démontre que ce qui existe a une cause, ce qui a une cause n'est pas permanent, et il n'y a pas d'existence sans causes et sans conditions.]

204 Si en voyant que les choses produites (kṛtaka) sont impermanentes on dit que ce qui n'est pas produit est permanent, alors, en voyant l'existence de ce qui est produit, admettons donc la non existence (nastita) (seule) du permanent.

[Le Nyāya-Vaiśeṣika ne peut pas admettre cette conclusion, parce qu'elle est dirigée contre sa propre définition du nitya, c'est-à-dire sat et akāranavat.]

205 Les gens ordinaires imaginent que l'espace, etc., sont permanents, les savants, au contraire, même en tant qu'ils participent de la connaissance mondaine (laukika), ne voient la aucun objet réel.

[Ce vers combat les vues de l'école Vaibhāsika qui soutient que l'ākāśa est permanent et le définit par l'absence de rūpa (forme, couleur, etc) et par l'omni-pénétration. Mais, si l'ākāśa n'a pas de rūpa, il equivaut à la non-existence, étant en soi une chose qui est adavyasat (non-substantialité en soi), et, par conséquent, non-réelle (avastu). Le vers suivant combat la vue des Vaibhāsikas, que l'ākāśa possède l'omni-pénétration.]

206 Ce qu'on appelle partie (pradesa) ne pénètre pas entièrement le tout (pradesin), il s'ensuit très clairement qu'il y a d'autres parties aussi dans le tout.

[L'ākāśa est le pradesin et ses parties sont les pradesas. Le pradesa ne peut pas pénétrer le pradesin tout entier, parce que, en ce cas, le pradesin et le pradesa seraient identiques. D'ailleurs, si le pradesa ne pénètre pas le pradesin tout entier, il ne peut pas être vibhu, omni-pénétrant, ainsi qu'un vase ne l'est pas. On ne peut pas dire que l'ākāśa est sans parties, et, par conséquent, permanent, car, dans ce cas, surgit la question de savoir si l'ākāśa vient en contact avec le vase ou non, et, dans l'affirmative, complètement ou partiellement. Il ne peut être complet, car, dans ce cas, un vase serait aussi omni-pénétrant. On conclut donc, que l'ākāśa n'est pas éternel.]

207 La chose (bhāva), au sujet de laquelle on énonce une affirmation ou négation, est dépendante d'une autre. C'est pourquoi il y a un résultat (kārya).

[Selon les fragments du commentaire il semble que cette stance combat l'existence du temps (kāla). On définit une chose comme utilisable à l'obtention d'un but (arthakriyā-samartha), ou susceptible d'affirmation et de négation (prativṛttinivṛttiyogyā). Elle existe comme effet, mais, étant un effet, elle est dépendante de ses causes et conditions.

208 Sans production d'un effet, la cause ne peut pas être appelée une cause, c'est pourquoi toutes les causes deviennent (identiques aux) effets.

209 Si une cause devient cause d'autre chose quand elle comporte un changement, comment pourrait-il être raison-

nable qu'une chose qui comporte un changement fût permanente ?

210 Si, pour quelqu'un, la cause est permanente, la non-existence pourrait être produite de la non-existence, cela veut dire qu'une chose est produite d'elle-même, pour celui-là la cause devient sans utilité.

211 La chose naît de ce qui est permanent, comment pourrait-elle être impermanente ? L'effet, on ne voit jamais que la cause et l'effet diffèrent de caractères.

212 Si une partie (d'une chose) devient cause alors que l'autre ne le devient pas, alors les deux parties étant différentes elles resteront à deux places différentes, comment la permanence pourrait-elle être raisonnable ?

[I e vers 211 réfute la similarité des caractères entre la cause et l'effet (sīdharma) que le Sāṃkhya énonce, alors que 212 réfute leur identité (tādātmya). Le passage de la cause à l'effet requiert un changement soit d'une partie, soit de la totalité de la cause. Si c'est une partie seulement qui subit le changement, il y aura deux parties : une qui change, et l'autre qui ne change pas. En ce cas, les parties resteront à des places différentes et ne pourraient pas être permanentes. Si la cause toute entière subit le changement, l'effet sera identique avec la cause. Comparer Śāṅkara sur BS, II, 1, 18.]

213 Une cause qui existerait en des corpuscules sphériques ne saurait produire aucun résultat, c'est pourquoi il n'est pas raisonnable d'admettre que les atomes viennent en contact les uns avec les autres.

[Selon le système du Nyaya-Vaiśeṣika, les causes sont les atomes, en forme de corpuscules sphériques et très fins, mais l'auteur nous démontre que la formation d'un groupe d'atomes serait impossible, parce que les atomes, étant sphériques, n'ont pas de faces, et, sans les faces, pas de contact. Comparer Satkenuḡapad yogāt paramāṇoh sadamsata, etc., Vasubandhu, Vimsakarika, 12, Prasastapāda sur VS, page 43, Nyayavārtika, IV, 11-24, Tatparyatika, page 458, BC et BCP sur IX, 87, Śāṅkara sur BS, II, 11, 11-17, Sarva-darsanas, Viḡṇanabhikṣu Sāṃkhya PB, p. 238, etc.]

214 La place occupée par un atome, un autre ne peut pas désirer l'occuper, parce que la cause et l'effet ne peuvent exister à la même place

215 Ce qui a une face orientale, a une partie orientale, mais si l'atome a une face, il cesse d'être un atome

216 Si, en prenant une partie antérieure, la partie extérieure est repoussée, les deux parties n'existeront pas ensemble, et, par conséquent, il n'y aura pas de production

217 Ce qui n'a ni commencement (ādi), ni centre, ni fin, comment, puisqu'il n'est pas manifeste, pourrait-il être visible ?

218 Par la production d'un effet, la cause est détruite ; la cause, par conséquent, n'est pas permanente. Mais si (on insiste, disant qu') elle doit être appelée une cause, elle ne peut pas donner un effet

219 De ce qu'il n'est pas constaté comme une chose permanente, et, en même temps, venant en contact (samyogin) avec une autre, les Bouddhas ne prêchent pas la permanence de l'atome

220 Si le nirvāna diffère des moyens de délivrance d'un homme à l'état d'esclavage, il n'est pas du tout produit, il ne peut donc pas être appelé nirvana

221 Dans l'état de nirvāna, il n'existe pas de skandhas (groupes) ; il n'y a pas naissance d'un pudgala (moi), le nirvana étant invisible, que peut bien être le nirvana ?

222 Si le nirvāna consiste dans l'absence du samsara, à quoi bon la connaissance ? car l'existence de l'ignorance est vraiment équivalente à la non-existence

223 Si l'âme équivalant au nirvana, la science parfaite sera le samsara, car, en l'absence de la science, il ne pourra pas y avoir dans le monde de culture extrême (bhavana)

[Manifestement, les quatre vers précédents, obscurs en eux-mêmes, ont été écrits pour traiter de la nature du nirvāna. Après avoir traité de la nature et de la relation de cause à effet, il faudrait traiter de la nature du nirvana, parce que, selon les Bouddhistes, il n'y a rien qui ne soit soumis à la théorie de la causalité, pas même le nirvāna. Comparer

[Si, sur une question les deux parties diffèrent, la question reste sans solution, et, par conséquent, affaire de convention. Les notions d'ailleurs se basent sur les choses impermanentes, parce que ce qui est permanent est hors de notion, et le résultat est que le moi, étant la base des notions, devient impermanent.]

229 A chaque (occasion de) naissance, le moi change, comme aussi le corps. Par suite de la destruction du corps (antérieur) le moi devient (tout à fait) un autre, et, par conséquent, ne peut pas être appelé permanent.

230 Il n'y aura pas de mouvement dans les choses qui n'ont pas la tangibilité. C'est pourquoi l'âme (jiva) ne peut pas être l'agent (kartā) du mouvement du corps.

231 Quelle est la cause du moi qui est permanent et sans mort ? Il ne se peut jamais qu'un diamant soit mordu (mangé) par un ver.

[Ce qui est permanent et indestructible n'a pas de cause, parce que tout ce qui a une cause ne peut être ni permanent ni indestructible. Ici, on compare le moi à un diamant, et la cause à un ver.]

232 Si vous admettez le moi comme une chose permanente afin de prouver la continuité des souvenirs (smṛtisamtana), pourquoi ne l'acceptez-vous pas comme une chose impermanente en voyant prendre fin sa destinée (bhagyaksaya)?

233 (Dira-t-on) le moi devient conscient (jñāta) seulement quand il possède les facultés de l'esprit (caitta), (nous répliquerons) que l'esprit et les facultés de l'esprit n'existent pas, et, par conséquent, que le moi ne reste pas permanent.

[Je fais toutes réserves sur cette interprétation qui ne me satisfait pas. La version chinoise ne m'a donné aucune aide.]

234 On voit le moi posséder du plaisir, etc (peme, ignorance), il est, par conséquent, différent (en chaque état de plaisir, etc) comme le plaisir, etc, eux-mêmes. Alors il n'est pas raisonnable d'admettre qu'il soit permanent, puisque le plaisir, etc, ne le sont pas.

235 Si la conscience (caitanya) est permanente, son instrument (production karanā) est sans utilité. Si le feu est permanent, il n'y a pas besoin de bois.

236 La substance ne change pas jusqu'a (l'époque de sa) destruction comme change l'action (kriyā), alors, il n'est pas raisonnable de dire que l'esprit (purusa) existe, mais pas la conscience (caitanya)

[Le commentateur explique le vers de la façon suivante selon le purvapaksin (adversaire) l'esprit (purusa) a pour constituant la faculté de conscience (cūtanvasaktirupah), il goûte toutes les fonctions de conscience (caitanyavṛty-abhivyakter upābhoktā) Son office consiste a jouir des objets (viśaya), ce qui est la fonction du caitanya Il lui serait impossible de jouer ce rôle s'il n'avait pas les organes (indriyas) que l'on appelle vikāras dans le système du Sāṃkhya Maintenant notre auteur demande si la conscience est une action (kriyā), elle doit avoir tous les traits d'une action (kriyā), c'est-à-dire elle doit avoir le mouvement (calatva) et résider dans une substance (dravyāśrayatva) Mais une substance n'a pas le mouvement constant, nous pouvons trouver un arbre avec ou sans mouvement Le moi (purusa), au contraire, étant conscience pure et rien d'autre, est toujours dans l'état actif Il n'est pas possible d'admettre deux entités distinctes comme purusa et caitanya parce que nous ne les trouvons pas l'un à part de l'autre Le vers suivant réfute la possibilité d'une double nature du purusa, la subconscience (cāitanyaśakti) et la conscience dans sa manifestation (cūtanvavyakti) (Voir Commentaire HPS, p 488)

237 Si l'on admet la subconscience (cetanādhatu) différente (anyatra = prthaktvena com) de la conscience, il s'ensuit que, comme le fer quand on le fond, le moi (purusa) change

[Le résultat serait l'impermanence du moi]

238 Si (l'on dit que) la conscience ne réside que dans l'esprit (manas), lorsque le moi est grand (mahān) (omni-pénétrant) comme l'espace (ākāśa), on arrivera à cette conclusion (inacceptable) que la non-conscience est le caractère du moi

[Selon le purvapaksin, le purusa est, comme l'espace, tout pénétrant, lorsque la conscience est l'attribut de l'esprit (manas) qui est atomique]

239 Si le moi est omni-présent, comment, pour lui, l'autre ne devient-il pas lui-même ? Il n'est pas raisonnable qu'une chose soit obscurcie par elle-même

[L'auteur discute ici la question de l'omni-présence du moi. Si l'âme de tout individu était omni-présente, il ne pourrait pas faire une distinction entre ce qui est à lui et ce qui est aux autres, occupant lui-même tout l'espace. On dira peut-être qu'une âme est obscurcie par une autre, et, par conséquent, il y aura la distinction entre le sien et le mien, mais ceci non plus n'est pas soutenable, parce que les deux âmes étant omni-présentes ne peuvent pas s'obscurcir l'une l'autre.]

240 Il n'y aura aucune différence entre les fous (d'un côté) et ceux (de l'autre) qui soutiennent que les humeurs (gunas sattva, rajas et tamas) sont les agents, mais (en même temps) sont inconscientes

[Il est surprenant de remarquer que, dans la réfutation du système Sāmkhya, on ne mentionne pas le mot prakṛti. Mais, comme le commentateur l'a déjà remarqué, la prakṛti du Sāmkhya n'est rien d'autre que la combinaison dans l'état d'équilibre des trois humeurs, qui sont les agents de la création, et, en même temps, inconscientes.]

241 Les humeurs (gunas) savent, de toutes les façons possibles, bâtir les maisons, etc., mais ne savent pas en jour. Quoi de plus déraisonnable que ceci ?

[La prakṛti du Sāmkhya n'est qu'agent (kartrī), c'est le puruṣa qui est le bhoktā.]

242 Ce qui possède l'action (kriyavān) n'est pas permanent, l'action n'existe pas dans ce qui est omni-présent ; (un objet) sans action est égal à non-existence, pourquoi alors n'avez-vous pas d'inclination pour (la doctrine de) la négation du moi ?

243 Les uns voient le moi omni-présent, d'autres le considèrent de la grandeur du corps, d'autres encore le considèrent de grandeur atomique, mais le savant le voit non-existant. (Ici, on mentionne la grandeur du moi selon les systèmes des Sāmkhyas, des Jainas, des Vedāntistes (anciens ?) et des Bouddhistes.]

244 Ce qui est permanent a de la douleur, ce qui est libre de la douleur a le salut; alors il n'est pas raisonnable que le moi, qui est permanent, ait le salut

245 S'il y a, en réalité, un moi, il n'est pas raisonnable de cultiver la pensée du non-moi; et, par conséquent, en vertu de tous les arguments valides, le nirvāṇa, pour lui, est sans utilité.

[Ce vers réfute les vues de ceux des Bouddhistes qui soutiennent une espèce de moi, mais, en même temps, admettent qu'on cultive la pensée du non-moi]

246 Si le nirvāṇa n'existe pas en réalité, ce qui le précède (saṃsāra) n'existe pas non plus, car la seule existence que l'on affirme, c'est celle qui peut être vue dans le (monde) humain

[Si le nirvāṇa est non-existence le saṃsāra aussi sera non-existence, on affirme l'existence ou la non-existence d'une chose qu'on peut voir dans le monde. On ne peut pas caractériser le fils d'une femme stérile, comme existence ou non-existence]

247 Si l'impermanence est détruite, comment les herbes, etc., pourront-elles être nées? Si celle-ci (anītva) est existence (sat), l'ignorance (avidyā) même ne peut pas être née

[Le vers est obscur mais mon interprétation s'accorde avec la traduction chinoise]

248 Quand le moi existe, la forme, etc., sont reconnues produites d'autre chose, c'est en voyant l'existence d'une chose, que l'on voit la destruction d'une autre

[C'est pourquoi les Bouddhistes insistent sur la négation du moi. Comparer BC, IX, 78 et le Commentaire, BCP]

249 De même que la pousse artificielle est produite d'une semence artificielle, de même toute impermanence est produite des choses impermanentes

250 Il n'y a pas de destruction parce que l'on affirme (l'existence) d'une chose. Il ne peut pas y avoir de permanence parce que l'on nie (cette existence)

CHAPITRE XI

VI GATION DU TEMPS

251 Le vase à venir ne peut pas être celui du présent, celui du passé n'existe pas, et, comme tous deux sont non-venus, celui qui est à venir n'existe pas

[On examine ici la nature du temps le présent, le passé, l'avenir La méthode employée pour la réfutation du temps est celle de Nāgārjuna Comparer MK, XIX]

252 S'il y a, dans l'avenir, la nature propre (svabhāva) de l'a venir qui n'existe pas encore, comment l'a venir qui n'existe pas en soi, pourrait-il être passé ?

253 Autant qu'une chose à venir reste non-venue en soi, la chose présente ne peut pas devenir l'a venir

254 L'a venir existe, le passé existe, le présent existe, qu'est-ce alors qui n'existe pas ? Ce qui a l'existence pour toujours, comment pourrait-il être impermanent ?

255 Le passé est ne du passé, comment pourrait-il être passé ? Si, au contraire, le non-passé (anātita, présent ou avenir) est ne du passé, comment pourrait-il être passé ?

256 Si l'a venir est né, pourquoi n'est-il pas présent ? Si, au contraire, il (l'a venir) n'est jamais né, est-ce qu'il est toujours non-venu ?

257 Si l'a venir, même sans naissance, est impermanent, à cause de sa destruction (en devenant présent), alors il n'y a pas de destruction du passé, pourquoi ne le prend-on pas comme permanent ?

258 Ce présent-ci (qui existe actuellement) ne peut pas être impermanent, de même, le passé (qui n'existe pas actuellement), il n'y a pas toutefois une alternative pour ceci autre que les deux (envisagées)

[La chose qu'on appelle présente ne peut pas être impermanente parce qu'elle existe actuellement dans sa propre nature Ce qui est impermanent ne peut pas être présent, parce

que l'existence et la non existence ne se trouvent pas ensemble. Le passé non plus ne peut pas être impermanent, parce qu'il est déjà détruit une fois. Il n'est pas raisonnable de détruire une chose qui est déjà détruite. Quand les choses nées et détruites ne sont pas impermanentes, il n'est pas raisonnable non plus que le futur, qui est non-venu, et, par conséquent, sans naissance, soit impermanent. Commentaire, HPS p 491]

259 Si une chose, qui est née après, existait déjà, l'opinion de ceux qui soutiennent la fatalité (myatī) ne sera pas fausse.

[Les Niyativādins sont peut-être les Lokāyatikas ou Cārvākas qui soutiennent que l'univers est sans cause, sans agent actif (puruṣakara) et a sa nature fixe. Le commentateur nous dit que ceci est en pleine contradiction avec le pratītyasamutpada, et, par conséquent, pas acceptable. Si l'on insiste, affirmant que l'à venir existe, on doit alors admettre les vues des Niyativādins comme correctes elles aussi.]

260 Il n'est pas raisonnable d'admettre qu'une chose, que l'on va produire, existait déjà. Si il y a naissance de ce qui existe, il y aura naissance de ce qui est déjà produit.

[Comparer MV, p 13, MA, VI, 8.]

261 Si l'on voit une chose à venir, pourquoi ne voit-on pas la non existence ? À qui l'à venir existe, rien ne saurait être loin.

[Selon les adversaires d'Āryadeva, les yogins voient les choses à venir, mais, si les yogins voient des choses qui n'existent pas, ils pourront aussi voir des choses telles que le fils d'une femme stérile ou bien les cornes du lièvre. Voir commentaire HPS, p 492.]

262 Si le mérite (dharma) existe déjà indépendamment des actions humaines, la pratique d'abstinence (nyāsa) est inutile. Si (l'on dit qu') on doit pourtant la pratiquer à quelque degré, la théorie de l'existence d'un effet ne peut être vraie.

[Si l'à venir existe, le mérite de l'à venir existe aussi. On n'a pas alors besoin de pratiquer les cinq ou dix abstinences. On dira que l'on doit les pratiquer à quelque degré quand même. Alors, la théorie du Satkārya tombe.]

263 Comment, pour l'adversaire, la production aurait-elle existence (sat) quand elle-même (étant une production) est impermanente ? On veut dire que l'univers (loka) qui a commencement et fin est impermanent]

[Tout le monde accepte que ce qui est la production est impermanent, la production a commencement et fin, et, pour ce motif, elle est impermanente. La juxtaposition de Sat et Kārya est, pour cette raison, en pleine contradiction]

264 Si l'on peut obtenir le nirvāna sans efforts, celui-ci (nirvāna) ne saurait être a venir, ceci admis, il y aura un attache (rakta) même quand il n'y a pas d'attachement (rāga)

265 Pour qui soutient l'existence (perpétuelle) des produits (dans leurs causes) (satkārya) et pour qui soutient la non-existence des produits (dans leurs causes), décorer des colonnes, etc, dans sa maison, est sans utilité

[Pour le Satkāryavādin (Sāmkhya), la décoration doit être déjà existante, et pour l'asatkāryavādin (Naiyayika) elle ne serait jamais faite]

266 On ne peut pas comprendre, même dans l'esprit, (la nature) des choses qui changent (à chaque moment) ; c'est pourquoi les gens ordinaires (avīcaksanāh) les gens qui n'ont pas d'esprit critique, — ou ne sont pas savants) imaginent que le présent existe

Il est difficile de comprendre la vraie nature des choses, parce qu'elles changent à chaque minute. On attribue la permanence à ce qu'on voit actuellement]

267 Selon les uns, une chose est non-stable à cause de son impermanence, selon les autres, elle est stable, mais si la chose est avant tout stable, elle ne peut pas être une autre (non-stable)

268 De même qu'une seule perception (vijñāna) ne peut pas comprendre une paire d'objets, de même un seul objet ne peut pas comprendre une paire de perceptions

[On ne peut pas percevoir deux choses en même temps ; de même on ne peut pas comprendre deux attributs (bhāva-abhāva, sthira-asthira, nitya-amitya, etc) d'un seul objet]

269. Si l'on dit que le temps est stable (sthira) on réplique

que ce qui est stable ne peut pas s'interpréter comme temps ; s'il est non-stable, comment durerait-il ? Enfin, étant non-existant, il n'est pas réel

270 Si (l'on objecte qu'il y a des choses impermanentes, (nous répliquons que) ce qui est une chose (bhava) ne peut pas être impermanent. Si une chose est impermanente, comment pourrait-elle rester une chose ?

[Il n'est pas possible de postuler qu'il y a des choses permanentes et aussi impermanentes, parce que les termes bhāva et abhāva sont contradictoires, et, par conséquent, ne peuvent pas coïncider]

271 Si (l'on objecte que) dans une chose l'impermanence est faible (lorsque la permanence est forte), (nous répliquons que) ce qui est faible ne peut pas être *sat*. La faiblesse restera certainement, pour quelle raison pense-t-on qu'elle partira après ?

272 Quand il y a impermanence, même faible, dans toutes les choses, il y reste existence et aussi non-existence, alors tout devient impermanence

273 S'il existe impermanence dans la permanence, la permanence ne peut pas être existence (sattā) et quand (la portion) de permanence est épuisée, il ne reste que l'impermanence

274 Quand il reste dans les choses l'existence avec l'impermanence, l'impermanence devient fautive, l'existence aussi devient fautive

275 Si une chose, vue dans l'esprit, ne disparaît pas ensuite, le souvenir devient faux, et la chose aussi devient fautive.

CHAPITRE XII

NÉGATION DES DOCTRINES DIVERSES

276 Le Spectateur, l'intelligent, le maître des objets des sens, l'auditeur et l'observateur, voilà comment on l'appelle ; ce sont les attributs de celui qui parle, mais ni d'un auditeur, ni d'un autre

[Les attributs, sīksī, etc, sont les attributs du moi qui parle. On ne nie pas l'existence des attributs et de celui qui les possède. Selon le Bouddhiste, pourtant, ils existent seulement au sens relatif, mais non au sens absolu.]

277. On énonce le samsāra (la transmigration), les causes du samsāra aussi bien que le nirvāṇa (le salut, siva) et les moyens d'obtenir le nirvāṇa. On trouve chez le sage (Bouddha) tout ce que le monde ne connaît pas parfaitement.

[Les autres prêcheurs sont inférieurs au Bouddha, qui, seul, connaît la vérité du samsāra et du nirvāṇa.]

278. Tous les hérétiques admettent que l'on obtient le nirvāṇa par le complet détachement, alors il n'y a aucune cause, pour eux, de mécontentement (vīṃukhva) si l'on expose tous leurs défauts.

[Selon chaque doctrine philosophique, on obtient le salut en s'abstenant de tout jugement (sarvakaḥpanī), ce que notre auteur a pour but en exposant les défauts des autres systèmes philosophiques, il faut alors combattre les vues adverses sans les haïr. Comparer Śāṅkara sur BS, II, 1.]

279. Comment pourrait-il pratiquer le détachement s'il ne savait pas les moyens du détachement ? C'est pourquoi le sage a énoncé qu'il n'y a assurément rien de bon (śivam) dans les autres doctrines.

[Les autres philosophes n'admettent que le principe de détachement pour obtenir le nirvāṇa, mais ils n'ont pas indiqué les moyens. C'est le défaut principal des autres systèmes. Les moyens que notre auteur énonce, sont la pensée du vide dans les caractères des objets (sarvadharmasvabhāva-śūnyata), anyatra veut dire anyavādeḥ.]

280. Celui qui doute des paroles du Bouddha non directement perceptibles, doit croire à cette doctrine du vide.

[Il y a des choses qui sont perceptibles par les sens, d'autres, perceptibles par l'argumentation, d'autres encore en dehors de ces deux catégories, par exemple, les paroles d'une personne véridique. Pour la doctrine du vide, les trois moyens sont également possibles. Or, si l'on ne croit pas aux paroles du Bouddha, on peut mettre son recours soit dans le raisonnement, soit dans la perception directe, mais, comme la per-

ception directe est impossible dans le cas du vide, on emploie les deux autres moyens]

281 Celui qui voit mal (*durdṛṣṭa*) (en quoi consiste) cet univers, voit mal aussi l'autre chose (la doctrine subtile du vide, etc.), ses sectateurs seront pour longtemps déçus

[Les autres systèmes philosophiques, selon notre auteur, ne comprennent pas en quoi consiste véritablement ce monde, ils ne sauraient comprendre les problèmes métaphysiques, beaucoup plus subtils que les problèmes de ce monde. Il ne faut donc pas suivre leurs doctrines qui sont fausses, et, par conséquent, dangereuses]

282 Ceux qui obtiennent le *nirvāṇa* par eux-mêmes (c'est-à-dire sans aide d'autrui, sans *guru*), pratiquent un chemin très difficile, or, l'esprit vulgaire (l'esprit d'un homme qui subsiste dans le moi et le mien — *ahamkāramamakāravasthita*) n'ose pas suivre un pareil guide

[Pour obtenir le *nirvāṇa*, les conseils d'un ami bienfaisant (*kalyāṇamitra*) servent beaucoup. Le véritable ami est le Bouddha, et non les autres soi-disant prêcheurs. C'est pourquoi il faut suivre ses conseils]

283 La peur ne fait pas un pas (littéralement ne commence point) (dans un esprit) tant que la doctrine du vide n'est point vue, elle disparaît complètement aussitôt que (la doctrine est) vue, de là, assurément, la peur (dans l'esprit) qui ne sait qu'un peu (de la doctrine du vide)

284 Les gens du commun (*bala*) ont l'habitude de la doctrine d'affirmation (*pravartaka dharma*) et de rien autre. Faute d'habitude, ils ont peur de la doctrine de négation (*nivartaka*)

285 Celui qui, étant plongé dans quelque égarement (*moha*) ferait obstacle à (la réalisation de) la vérité (*tattva*) n'obtiendrait rien de bon (*kalyāṇa*), alors, il ne serait pas question de salut

286 Mieux vaut manquer à ses vœux (*śila*) assurément, qu'à la doctrine (*dṛṣṭi*), on obtient, par les vœux, le ciel, mais par la doctrine, le séjour suprême

[Le commentateur cite les paroles des *sūtras* « *varim śilavipanno na tu dṛṣṭivipannaḥ* » et explique que la différence est

très grande entre manquer aux vœux et manquer à la doctrine. Si, par exemple, on ne pratique pas les abstinences, on ne peut pas obtenir le ciel, et l'on risque de naître dans une condition inférieure. D'autre part, si l'on manque à la doctrine, on n'obtiendra pas le nirvāna. Ce qu'on désire à tout prix, c'est le nirvāna et on doit surmonter tout obstacle au nirvāna.

287 Pour un homme non-cultivé (asan) la doctrine du moi (ahamkāra) vaut mieux que la doctrine de non-substantialité du moi (nairātmya), car dans un cas, (pour qui suit la doctrine du moi) on va seulement loin de son but, et dans l'autre (pour qui accepte la doctrine du vide) on obtient le nirvana (siva).

[Stance interprétée d'après le commentaire et la version tibétaine. Le mot *asan* veut dire un homme qui admet de fausses doctrines du moi et qui est loin de la doctrine, niant la substantialité du moi, *netara* veut dire utérka, c'est-à-dire supérieur. Quoique cette interprétation soit loin d'être naturelle, une autre serait injustifiable.]

288 Sans seconde, porte du siva, (nirvana) terreur des doctrines fausses, domaine (sujet) de tous les Bouddhas, voilà comment qualifier la doctrine de non-substantialité du moi (nairātmya).

[Comme le commentateur l'explique, il y a deux espèces de nairātmya : le dharmanairātmya et le pudgalanairātmya. Le pudgala résulte de la réunion de cinq agrégats, et le dharma, ce sont les choses dans leurs éléments (dhātu). Tous les deux étant dépendants de leurs causes et conditions, et n'existant que dans la notion de réunion, ils n'ont pas une existence indépendante, et, par conséquent, n'ont pas de nature propre. Cette notion de l'absence de nature propre est le nairātmya. *Sarvabuddhanām* désigne les trois espèces des Bouddhas : les sravakas, les pratyekabuddhas et les anuttarasamyaksambuddhas. Commentaire, HPS, p. 497-8.]

289 Le nom même de cette doctrine (du nairātmya) ferait peur à un homme non cultivé (asan = avidvān). Ce qui est puissant ne fait-il pas peur dès qu'ils le voient, — aux êtres faibles ?

290 Les Tathāgatas n'ont pas énoncé cette doctrine pour combattre les autres (doctrines) Celle-ci, pourtant, brûle les autres comme le feu brûle le bois

291 Celui qui a bien compris cette doctrine, ne serait pas agréable à son adversaire, car celui-ci (l'adversaire) voit dans cette doctrine comme la porte de sa chute

292 Or, quand on admet, en principe (en réalité), la pensée de la non-substantialité du moi, qui aura de la joie (en pensant) à l'existence ? et qui aura peur par la notion de la non-existence ?

293 En voyant les hérétiques divers et en grand nombre, semence du danger, qui n'aura pas de compassion pour la foule désireuse de la (bonne) loi ?

294 Le Śākya a appris la loi par l'esprit, le Nu (Mahavīra) l'a apprise par l'œil, le Brahmane l'a apprise par l'oreille (śruti, ou par les Vedas), c'est pourquoi (la loi) énoncée par le sage (Bouddha) est la bonne (śiva)

295 De même que la loi des Brahmanes, (dit-on) a beaucoup de ritualisme (kriyaprāya), de même, la loi des Jainas (nirgrantha) (dit-on) a beaucoup de stupidité (jadrāya)

296 De même que le Brahmane place sa dévotion (bhakti) à apprendre par cœur le Vedas, de même le Jaina (nirgrantha) fait consister la sienne à accepter les misères (kleśa)

297 De même qu'il ne se produit aucun mérite (dharma) par la maturation parfaite des actions et des misères [Jainas] de même il ne se produit aucun mérite par la maturation parfaite des actions et des renaissances successives [Brahmanes]

298 Les Tathāgatas décrivent en bref leur loi comme ne consistant qu'en non-destruction (ahimsa) et leur nirvāṇa comme n'étant que vacuité. Ici (dans le Bouddhisme), il n'y a que ces deux (règles)

299 À tout le monde plaît sa propre thèse comme la terre natale, d'où la peine que vous cause sa négation

300 Un homme de pensée (sincère) cherche et accepte les opinions bien fondées, même d'un ennemi Le disque du soleil appartient en commun à tout homme doué de la vue, n'est-il pas vrai ?

CHAPITRE XIII

NEGATION DU DOMAINE DES ORGANES

301. Quand on voit la couleur (rūpa) tout vase devient non-vu (invisible); qui donc alors, connaissant la vérité, pourrait dire que le vase est perceptible directement (pratyakṣa) ?

[Dans l'opération de nos yeux, nous ne voyons que la couleur du vase, si l'on ne voit pas la couleur, on ne peut pas voir le vase. Alors, il n'est pas correct de dire que l'on voit le vase, c'est la couleur qui est l'objet du pratyakṣa]

302. Par le même raisonnement, le sūvant d'intelligence suprême doit rejeter toutes les substances, par exemple odorantes (sugandhi), douces (madhura), molles (mrdu)

[Voir MV, p 70-71, Catuḥśataka, 340]

303. Puisque tout ceci serait vu quand la couleur est vue, pourquoi alors ce qui est vu ne devient-il pas non-vu, quand la couleur n'est pas vue ?

304. La couleur toute seule ne devient pas perceptible (par les yeux), comment pourrait-elle avoir une partie extérieure, une partie centrale et une partie intérieure ?

[De même que le vase en lui-même ne peut pas être objet de pratyakṣa, de même la couleur toute seule ne le serait pas, c'est-à-dire l'un dépend de l'autre pour être visible. Alors la couleur, n'ayant pas une existence indépendante du vase, ne pourrait pas avoir de parties]

305. On discute encore si l'atome a des parties ou non. Alors il n'est pas du tout raisonnable d'arriver à la preuve d'une chose à prouver au moyen de ce qui est à prouver (cercle vicieux)

[Toutes les stances précédentes et aussi les suivantes combattent les doctrines des Vaiśeṣikas sur les catégories des dravya, guṇa, etc, Les Vaiśeṣikas admettent dravya, guṇa, etc

comme catégories différentes et indépendantes. Comme il est dit plus haut, il est impossible d'admettre leur existence indépendante, et, par conséquent, leur existence elle-même en réalité, car, comme dit Nāgarjuna (MK, II, 21), il n'est pas possible d'admettre l'existence des choses que l'on n'a pas prouvé être identiques (ekibhava) ou non-identiques, séparées (nānābhīva). Selon le Vaiśeṣika, l'atome est sans parties, c'est-à-dire ce que le Bouddhiste n'admet pas. Ce fait, alors, n'étant pas encore prouvé à la satisfaction de l'adversaire, est inutile à citer comme preuve.]

306 Comme un composé (avayavin) est constitué par toutes ses parties (avayavas), la thèse que les mots (varṇa) prononcés existent, n'est pas admissible.

[Une phrase se compose de plusieurs sons et de plusieurs mots, selon les Vaiśeṣikas. Comme les sons sont impermanents, le premier son n'existe pas au temps du dernier. Alors, le résultat est que l'existence d'une phrase toute entière n'est pas admissible.]

307 Si le corps (samsthāna = akṛti) était différent de sa couleur (varṇa), comment pourrait-on comprendre la couleur ? Si, au contraire, la couleur est non-différente (identique) pourquoi, par (la compréhension du) corps (sarīra), ne comprend-t-on pas la couleur ?

308 On n'a jamais vu la cause de la couleur (rūpa) à part de la vision de la couleur. Cela étant ainsi, pourquoi l'œil tout seul ne les saisit-il pas tous les deux (la couleur et le vase) ?

309 Les livres (āgama) expliquent le terme « terre », le corps le comprend par le toucher. Alors le toucher quelconque d'une boule de terre est appelé « terre ».

[L'auteur explique, par exemple, comment il ne faut pas distinguer les attributs des substances. On emploie très souvent les substances et les attributs comme termes synonymes.]

310 On ne perçoit aucun attribut dans le vase vu aussitôt que né (produit), de même, il n'existe aucun caractère, propre et réel, dans une chose vue et née.

[Selon les Vaiśeṣikas, toute production reste sans attribut.]

pour un moment (utpannam dravyam ksanam agunam tisthati). Par l'extension du même raisonnement, notre auteur conclut qu'il n'y a aucun caractère réel dans les choses, que les choses sont non-substantielles]

311 La connaissance visuelle (cāksusa) ne diffère pas de l'œil et de la vision. De même pour la connaissance auditive, c'est pourquoi le sage a conclu que la maturation parfaite des actions est vraiment imaginable (acintya)

[La cause et l'effet sont tout à fait différents dans chaque cas, mais ici, la connaissance visuelle n'est pas différente de ses constituants, c'est pourquoi le résultat est considéré comme imaginable]

312 On n'a jamais obtenu la connaissance des conditions (pratyaya) en nombre indéfini, il s'ensuit donc que la connaissance est inutile, et aussi la science

[Interprétation et reconstitution en sanscrit conjecturales]

313 Si l'œil se meut (gatimat) il peut, moyennant un certain temps (cirāt), voir un objet lointain, il peut aussi voir un objet très proche et l'objet lointain, la forme (rupa) des deux étant claire, n'est-il pas vrai ?

[L'auteur aborde ici la question du fonctionnement de l'œil. Selon le Vaiśeṣika, l'œil voit quand il saisit un objet (prapya-kāra cakṣuh), mais, pour cela, l'œil doit être doué de mouvement (gati). Un organe doué de mouvement prend quelque temps pour atteindre son but, il ne serait pas possible de voir la lune et les étoiles lointaines dès que l'œil s'ouvre, d'autre part, l'œil ne voit pas un objet, tel qu'un collyre (añjana-śalaka) qui est très près. La théorie que l'œil voit un objet en allant à lui est alors fautive. La strophe suivante examine si l'œil va à l'objet après l'avoir vu ou sans cela]

314 Il n'y a aucun avantage à se mouvoir si l'œil va à l'objet après l'avoir vu (car alors il est inutile d'y aller), si, au contraire, l'œil y va sans avoir vu l'objet, il est inutile (il n'est pas raisonnable) d'admettre que l'œil voit nettement l'objet à voir. (Ainsi, un aveugle ne peut pas espérer voir)

315 Si (l'on dit que) l'œil aperçoit l'objet sans y aller, il

peut voir tout cet univers, car pour celui qui n'est pas doué de mouvement, rien n'est lointain, rien n'est caché (āvirā)

[Comparer MK, III où le pūrāpakṣin est de l'école Abhidharma]

316 La première chose que l'on voit, c'est la nature propre de toutes les choses en elles-mêmes ; pourquoi donc l'œil lui-même n'aperçoit-il pas l'œil ?

317 L'œil n'a pas de conscience, la conscience n'a pas de vision, la forme (rūpa) n'a ni l'une ni l'autre, comment ces trois facteurs (l'œil, la conscience et la vision) peuvent-ils voir la forme ?

318 Si le son (śabda) va (à l'oreille) en parlant, pourquoi ne serait-il pas l'orateur lui-même ? Si, d'autre part, il va sans parler, pourquoi y a-t-il la persuasion (pratyaṃ) que le son du vent, par exemple, marche ?

319 Si (l'on dit que) l'on comprend le son quand il est arrivé à l'oreille, (on demande) qui comprend son commencement (ādi) ? Si le son tout seul (sans les parties précédentes et les parties suivantes) ne marche pas, comment pourrait-on comprendre le son tout seul ?

320 Tant que le son n'est pas entendu, il ne peut pas être appelé le son (śabda), car, (si, malgré cela, on l'appelle son) le non-son lui-même (en dernière analyse) deviendrait le son, ce qui n'est pas raisonnable

321 L'esprit (citta) sans organes, que ferait-il, même s'il saisissait (l'objet) ? Admis (sans organes), le vivant (jīva) serait toujours sans pensée (manas), n'est-il pas vrai ?

[Après avoir nie le fonctionnement des yeux, etc, l'auteur nous montre que l'esprit aussi est incapable de saisir l'objet, et par conséquent, n'existe pas. Si c'est l'esprit qui comprend les objets, la question se pose de savoir si c'est l'esprit avec ou sans organes. Il n'est pas possible de maintenir que l'esprit avec les organes va saisir les objets, car, dans ce cas, le corps, qui est le siège des organes, resterait sans organes. Si c'est l'esprit tout seul il faut qu'il comprenne la couleur, l'odeur, etc, ce qui est impossible. Un aveugle, par exemple, possède l'esprit, et pourtant, il est incapable de comprendre la couleur.]

322 Dans l'ordre de compréhension de toutes choses, un objet (comparable à un objet) vu dans le passé, est suivi par l'esprit comme (la notion de l'eau dans) le mirage, c'est cette (compréhension) qui reçoit le nom de perception complexe (samjñāskandha)

323 Dépendant de l'œil et de la forme (ou de la couleur rūpa), la pensée (manas) se produit comme une illusion. Ce qui existe réellement, ne peut pas proprement être dit une illusion (māyā)

324 Quand pour les savants (qui connaissent la non-substantialité du monde) il n'y a rien d'étonnant sur terre, quel étonnement donc auront-ils quant à la nature propre des organes ?

325 La création (bhava — samsāra) est comparable à la rotation du brindon (alatacakra), la magie (nirmana), le rêve, l'illusion, le reflet de la lune dans l'eau (ambu-candraka), le brouillard (dhumika) l'écho dans l'intérieur (des montagnes), le mirage, le nuage

[Comparer MK VII, 31]

CHAPITRE XIV

NÉGATION DES EXTREMES

326 On peut prouver l'existence d'une chose quelconque si cette chose ne dépend pas d'une autre quelconque, mais celle-ci (c'est-à-dire une chose indépendante) n'existe nulle part

[Selon le Bouddhiste, toutes les choses sont pratitya-samutpaṇṇa, c'est-à-dire leur existence dépend des autres, elles sont donc conditionnelles, et leur existence n'est que relative. N'ayant pas une existence indépendante, elles n'ont pas de nature propre, et, par conséquent, il ne serait pas raisonnable d'admettre leur existence (astitva)]

327 Si (l'on dit que) le vase n'est que la couleur, (on réplique que) l'unité (du vase et de la couleur) n'est pas admissible. Le vase qui possède la couleur n'est pas différent de la couleur

322. Dans l'ordre de compréhension de toutes choses, un objet (comparable à un objet) vu dans le passé, est saisi par l'esprit comme (la notion de l'eau dans) le mirage ; c'est cette (compréhension) qui reçoit le nom de perception complexe (samjñāskandha.)

323. Dépendant de l'œil et de la forme (ou de la couleur : rūpa), la pensée (manas) se produit comme une illusion. Ce qui existe réellement, ne peut pas proprement être dit une illusion (māyā).

324. Quand pour les savants (qui connaissent la non-substantialité du monde) il n'y a rien d'étonnant sur terre, quel étonnement donc auront-ils quant à la nature propre des organes ?

325. La création (bhava=samsāra) est comparable à la rotation du brandon (alātacakra), la magie (nirmāna), le rêve, l'illusion, le reflet de la lune dans l'eau (ambu-candraka), le brouillard (dhūmikā) l'écho dans l'intérieur (des montagnes), le mirage, le nuage

[Comparer MK. VII, 34.]

CHAPITRE XIV

NÉGATION DES EXTREMES

326. On peut prouver l'existence d'une chose quelconque si cette chose ne dépend pas d'une autre quelconque ; mais celle-ci (c'est-à-dire une chose indépendante) n'existe nulle part.

[Selon le Bouddhiste, toutes les choses sont pratitya-samutpaṇṇa, c'est-à-dire leur existence dépend des autres ; elles sont donc conditionnelles, et leur existence n'est que relative. N'ayant pas une existence indépendante, elles n'ont pas de nature propre, et, par conséquent, il ne serait pas raisonnable d'admettre leur existence (astitā)]

327. Si (l'on dit que) le vase n'est que la couleur, (on réplique que) l'unité (du vase et de la couleur) n'est pas admissible. Le vase qui possède la couleur n'est pas différent de la couleur.

335 Dans toutes les couleurs la couleur (la généralité de couleur — rupaṭva) est une chose commune (avilaksana) pour quelle raison donc l'une serait elle le vase mais pas les autres (le drap etc) ?

336 Vous admettez que la couleur est différente du goût etc mais pas du vase comment celui-ci qui en soi n'existe pas à part d'eux (couleur goût etc) pourrait-il être identique (non différent) à la couleur ?

337 Le vase n'a pas de cause la production ne peut pas d'elle-même par conséquent il n'existe pas de vase quelconque à part de la couleur etc

[Le vase n'a pas de cause parce que la couleur etc ne le seront pas On réfute au vers suivant la théorie suivant laquelle les parties (kapalas) ne seraient pas non plus la cause du vase]

338 Le vase existe par sa dépendance à l'égard de ses causes (kapalas les deux parties symétriques du moule) la cause (lapala) existe par dépendance à l'égard d'autres (ses causes à leur tour) celui qui n'existe pas en soi comment pourrait-il produire un autre ?

339 Même quand la couleur fait partie d'un groupe elle ne sera pas l'odeur et par conséquent le groupe n'aura jamais d'unité de même que le vase n'en aura pas

[Si l'on dit que le vase n'est qu'un agrégat de couleur etc, et par conséquent qu'il n'y a pas plusieurs vases on réplique que l'agrégat ne sera jamais considéré comme un car les constituants en sont distincts]

340 De même que le vase n'existe pas à part de la couleur etc de même la couleur n'existe pas non plus à part (des éléments) le vent etc

[Il ne faut pas supposer pourtant que l'auteur admette l'existence des éléments Voir la suite]

341 C'est le feu qui est chaud comment ce qui n'est pas chaud pourrait-il brûler ? C'est pourquoi le bois (indhan) n'existe pas et en absence du bois le feu n'existe pas non plus

[Parmi les quatre éléments ce qui l'est est le feu et les autres (la terre l'eau et le vent) sont brûlés par le feu Mais

ce qui est chaud, c'est le feu, ce qui n'est pas chaud ne peut pas être brûlé; et, par conséquent, l'objet à brûler n'étant pas existence, le feu n'existera pas non plus. Voir MK, X.]

342 Si (l'on dit que le bois) étant dompte (par le feu) devient chaud, (on réplique) pourquoi ne serait-il pas lui-même le feu? Il n'est pas raisonnable non plus qu'il y ait, dans le feu, une autre chose (nature) qui n'est pas chaude.

[Dans le premier cas, il y avait la non-existence du bois, et, dans le deuxième, il n'y aurait que le feu, et, par conséquent, l'absence des autres éléments.]

343 S'il n'y a pas de bois dans l'atome (du feu), il s'ensuit que le feu est sans bois, si d'autre part, il y avait du bois dans l'atome (du feu) il n'aurait pas d'unité naturelle.

344 Chaque objet quelconque, que l'on examine, n'a pas d'unité; il s'ensuit, quand l'unité (dans un objet) n'existe pas, que la pluralité n'existe pas non plus.

345 Ces trois catégories (dravya, guna, karman) qui ne sont pas différentes, ne font qu'une; c'est ce que vous admettez, mais, par suite du fait qu'il y a triade dans l'assemblage, l'unité ne subsisterait pas.

346 Existence, non-existence, existence et non existence, et ni existence ni non-existence, voilà la série (krama) que les savants doivent employer dans les cas d'unité, etc.

347. De même que (la notion de) la permanence de la cause se produit par suite d'une doctrine fautive, de même (la notion d') un objet (bhāvatva) d'un groupe (skandha) se produit par suite d'une doctrine fautive.

348 (Tout) ce qui a son origine conditionnée (dépendante d'un autre objet - pratitya) ne peut pas être indépendant (svatantra), tout ceci n'est pas indépendant, par conséquent, le moi n'existe assurément pas.

349 Sans production (kārya) il n'y a pas d'inherence (samavāya) dans les objets, l'inherence (admise) en vue (d'établir) la production, n'est pas, selon les sages (ārva), une inherence (proprement dite).

[Selon les Vaiśeṣikas, la relation permanente existant entre la cause et l'effet est l'inherence. Selon le Bouddhiste, l'effet

n'existant pas en réalité, l'inherence n'existe pas non plus. Si, d'autre part, le Vaiśeṣika maintient l'inherence en tant qu'elle conduit à l'admission d'un effet, notre auteur démontre que cette hypothèse gratuite ne justifie pas l'inherence. La version chinoise nous donne une traduction très libre : « La cause et l'effet ne peuvent pas exister séparément ».

350 La conscience (vijñāna) est la semence du saṃsāra, les objets (des sens) font son domaine (gocara), pour qui voit la non-substantialité des objets (viśayanairātmya), la semence du saṃsara est détruite.

CHAPITRE XV

NEGATION DE LA PRODUCTION [Samskrta]

351 — Si l'existence (bhava — une chose existante) est née de la non-existence (on peut demander) de quoi donc, la non-existence est née. Si l'on admet qu'une existence naisse d'une autre existence, (on peut demander) de quoi donc l'existence elle-même est née.

[Dans ce chapitre, l'auteur examine les quatre grandes théories des causes, à savoir : existence de la non-existence, existence d'une existence, non-existence de l'existence et non-existence de la non-existence, et établit enfin, qu'il n'y a qu'une existence conditionnelle (pratityasamutpada).]

352 — Comme par suite d'une production (karva) la cause est détruite, la non-existence n'est pas née (de la non-existence), il n'existe pas de production d'une chose déjà produite, et, par conséquent, l'existence (bhava) n'est pas née de l'existence.

353 — Une chose n'est pas née de la même (chose), elle ne peut pas être produite d'une autre, et, quand il n'y a pas de production (janma) ni de ceci, ni de cela, de quoi donc la production vient-elle ?

[Une chose n'est pas née de la même chose, car, dans ce cas, la cause et l'effet seraient identiques. La chose ne peut

pas être produite d'une autre chose, car, dans ce cas, tout peut être produit de tout, par exemple, le sable peut produire l'huile]

354 — De même que la chose n'est pas née de la même chose, de même une autre chose n'est pas née de la même chose

355 — Avant la naissance (d'un objet) le commencement, le milieu et la fin n'existent pas, les deux étant non existants, comment chacun d'eux existe-t-il ?

356 — Comme sans existence d'une autre chose la chose en soi (svayam) n'existe pas, (il faut donc admettre qu') il n'y a certainement pas de naissance des deux, à savoir soi-même et l'autre (sva et para)

357 — Il n'est pas possible de maintenir (littéralement de dire) l'existence de l'antérieur et du postérieur C est pour cette raison que l'existence simultanée d'un vase (postérieur) et sa naissance (antérieur) n'est pas admissible

358 — Pour un antérieur (purva) il n'y a aucun avantage (à renaître de nouveau) étant déjà né antérieurement, et celui qui est en cours de naissance (samjayamana) plus tard n'existe pas comme un objet né plus tard

359 — La chose ne vient pas de là à venir, elle n'est pas née même du passé, la chose du présent n'est pas née d'elle-même

360 — Rien n'est arrivé (agati) à ce qui est déjà né, rien ne soit non plus de ce qui est déjà détruit, ceci admis, pour quelle raison la création (samsāra = bhava) ne serait-elle pas comparable à une illusion (māyā) ?

361 — L'existence simultanée de la naissance (utpada), de la durée (sthiti) et de la destruction (bhangā) n'est pas admissible, l'existence successive (krama) non plus, quand alors y a-t-il existence ?

362 — Par suite du fait que chacune, naissance, etc, existe en toute chose, la destruction semble être comme la naissance, la durée (sthiti) semble être comme la destruction

363 — Ce qui est caractérisé (lakṣya) est différent des caracté-

comme né ? S'il n'existe aucune différence (entre ce qui est né et ce qui n'est pas encore né) pourquoi donc ne suppose-t-on pas que le vase est (identique à) la non-existence ?

372. — Si (l'objet) en cours de naître est considéré comme différent (littéralement : en dehors) du non-né (c'est-à-dire : l'a venir) il devient, quand même, non-ne (ajāta) étant en dehors du né.

373 — (L'objet) en cours de naître n'existait pas dans le passé, mais il a une véritable existence postérieure, pour cette raison aussi il devient non-ne, car, ce qui n'existait pas (antérieurement) n'est jamais produit

374 — On désigne par le terme accompli (niṣpanna, perfectionné) ce qui est, ce qui existe, et par le terme non-produit (akṛta) ce qui n'est pas, ce qui n'existait pas qu'est ce donc que (comment l'appelle-t-on) l'objet qui est en cours de naître ?

375 — Quand la production (kārya) n'existe pas à part de ses causes, l'affirmation et la négation (de l'existence) ne sont aucunement admissibles

CHAPITRE XVI

CONVENTION ENTRE LE MAÎTRE ET LE DISCIPLE

376 — Pour des raisons diverses (l'ignorance, etc.) le vide apparaît comme non-vide. On a réfuté ceci (cette connaissance fautive) par tous les (quinze) chapitres (précédents)

[L'état naturel de l'univers est le vide, mais, à cause de l'ignorance des êtres, l'univers semble être réel. L'auteur, en commençant cet ouvrage, a eu pour but la réfutation de cette notion fautive de la nature propre de l'univers qui n'est rien d'autre que le vide.]

377. — (Peut-être dira-t-on) Puisque l'orateur (vaktā) et sa parole (vacya) existent, il n'est pas raisonnable (d'admettre) qu'il n'y a que du vide, car la doctrine de la création

dépendante (pratityasamutpāda) ne peut se maintenir dans (le cas des) trois (l'orateur, sa parole et le vide)

378 — (Nous répliquerons Si, par l'imperfection (de la doctrine) du vide, le non-vide (c'est-à-dire, la réalité du monde) devient établi, pourquoi donc, par l'imperfection du non-vide, la doctrine du vide ne devient-elle pas établie ?

[Dans la strophe 377 le pūrvapal sin démontre que la thèse du vide ne se maintient pas tant que l'orateur et la parole (vācyā) existent, la doctrine du pratityasamutpāda ne prouve rien dans ce cas, tant que la doctrine du vide n'est pas établie, sinon, il y aurait cercle vicieux. Notre auteur réplique Si l'imperfection de la doctrine du vide établit la réalité du monde, l'imperfection du non-vide établirait aussi le vide. Il a déjà démontré les fautes des systèmes adverses dans les chapitres précédents. Ici, l'auteur témoigne clairement de son adhésion à l'école Prāsang ka.]

379 — Si, par suite de la réfutation de la thèse d'autrui, (c'est-à-dire du Bouddhiste) sa propre thèse (c'est-à-dire la thèse non-Bouddhiste) devient établie, pourquoi donc, quand la thèse d'autrui (c'est-à-dire du non-Bouddhiste) est réfutée, sa propre thèse (c'est-à-dire, la thèse Bouddhiste) ne devient-elle pas établie ?

380 — Dans l'absence du contrôle (nigraha, nigrahaṣṭhāna) il n'existe pas de thèse (pākṣa), c'est pourquoi la triade de l'unité etc., ne devient pas thèse

[Reconstruction sanscrite et interprétation conjecturales]

381 — On voit le vase par la perception (visuelle) directe, sa vacuité, quoique établie par les raisonnements n'y change rien. Le reste de la thèse, étant le raisonnement du pratyakṣa (la perception visuelle), n'est pas admissible

[Je donne mon interprétation, d'après la version chinoise, sous toutes réserves, je n'ai pu reconstruire et comprendre la version tibétaine]

382 — Dans l'absence du non-vide, comment l'existence du vide pourrait-elle être (établie) ? Dans l'absence d'autrui, comment son compagnon existerait-il ?

383 — C'est seulement quand la thèse existe que la non-

thèse serait un aspect (rūpa) de la thèse. Mais, quand la non-thèse n'existe pas, qu'est-ce donc qui serait sa contradictoire (non-non-thèse, c'est-à-dire la thèse) ?

384 — Quand la chose elle-même n'existe pas, comment le feu (la chose) aurait-il sa chaleur (son attribut) ? et aussi de quelle (proposition ?) serait-elle contradictoire (viparyaya) (l'affirmation que) le feu n'est pas chaud ?

[Quand la substance n'existe pas, son attribut n'existe pas non plus ; et quand tous deux, qui forment une proposition, n'existent pas, la proposition contradictoire n'existe pas davantage. Ici, l'auteur nie la substance, dans la stance prochaine, il nie sa contradictoire (abhāva)]

385 — C'est seulement si l'on admet (l'existence d') une chose qu'il y a sa contradictoire, dite non-chose (abhāva) ; mais il faut l'abandonner quand une sur quatre des thèses est réfutée

[Les quatre thèses sont celles mentionnées dans les stances 346 et 400]

386 — Si (l'on admet) l'existence précisément d'atomes, comment pourra-t-on admettre la non-existence ? Pour la même raison, on peut admettre la non-existence des Bouddhas [Ici, le purvapaksin admet l'existence d'atomes, mais la non-existence des autres choses]

387 — Si tout est sans second, pour qui l'autre (anya) serait-il une existence ? Si vous admettez ceci (comme raisonnable) comment l'adversaire serait-il vaincu ?

[Quand tout est sans second, la différence entre deux termes n'existe pas non plus, et, par conséquent, le vainqueur et le vaincu n'existeront pas non plus]

388 — (Si l'on nous objecte) Dans le cas de la non existence de toutes choses, la distinction (vibhāga) ne sera pas raisonnable (nous répliquerons) même dans le cas de l'existence de toutes choses la distinction n'existera pas non plus.

389 — Si l'on dit qu'à cause de la non-existence de la thèse d'autrui, elle ne demande aucune réplique, pourquoi donc sa propre thèse, même sans le raisonnement (pramāṇa), ne devient-elle pas établie ?

390. — Même dire qu'il existe un raisonnement faux (duṣṭa) c'est parler comme le vulgaire ; aussi ne peut-on même pas dire les fautes de la thèse d'autrui.

391. — Si une chose quelconque devient une existence (véritable) pour la seule raison qu'on l'appelle réelle (sat), pourquoi donc la même chose ne devient-elle pas non-existence (véritable) pour la seule raison qu'on l'appelle non-réelle (āsat) ?

392. — (Tout) ne devient pas non-existence, car (le Bouddha) n'a pas énoncé la réalité du monde ; (tout) ne devient pas non plus existence, car (le Bouddha) n'a pas énoncé la réalité (asti) du monde.

[Comparer MK XV, 7 et suiv. ; MV, p. 269-273 ; Samyutta N 11 p. 17.]

393. — Si le monde existe parce que tout le monde en parle, (on demande) comment une chose qui ne vient que d'elle-même serait-elle le monde ?

394. — Si l'on dit qu'à cause de la non-réalité de toutes choses la non-existence est existante, (on répliquera :) dans chacune des (quatre) thèses, il n'est pas raisonnable (d'admettre) que la chose et la non-réalité coexistent.

395. — A cause de sa non-existence, il n'est pas (raisonnable d'admettre) que la non-existence ait la naissance. Comment peut-on établir : « une chose réelle est la non-existence, à cause de sa non-existence » ?

396. — Le vide est né (établi) du raisonnement correct (pramāṇa) ; alors, il ne peut pas être vide ; quand la proposition (pratijñā) ne diffère pas de sa raison (pramāṇa, hetu) il ne peut y avoir d'argumentation (connaissance correcte, pramāṇa).

[Quand la proposition (pratijñā) et sa raison (hetu) sont identiques, l'argumentation est vicieuse.]

397. — (Si l'on dit que la thèse du) vide n'est pas (établie) parce qu'on donne un exemple (dṛṣṭānta) du vide, (nous répliquerons) : il n'est pas possible de dire : « L'âme est noire comme un corbeau. »

[Pour le non-Bouddhiste, l'argumentation correcte com-

porte un exemple valide, alors, si l'on cite un exemple valide pour prouver la thèse du vide, le vide devient une chose aussi réelle que l'exemple cite. Notre auteur pourtant n'admet pas de drstānta, car pour lui aucun drstānta n'est valide.]

398 — Si la chose (vraiment) existe dans sa nature propre, quel avantage y a-t-il d'admettre la doctrine du vide? (Nous répliquerons) la connaissance (de la réalité du monde) conduit à l'esclavage (vibandha), mais ici (par la doctrine du vide) elle-même (la connaissance) est détruite.

399 — L'un est réel, l'autre non-réel, la réalité n'existe pas, le monde n'existe pas non plus, c'est pourquoi il n'est pas possible de dire si ceci (le monde) est réel ou non réel.

400 — Pour celui à qui aucune des thèses existence, non-existence, existence et non existence, et ni existence ni non-existence n'est (admissible), aucune censure ne saurait être appliquée (littéralement parlé) jamais (cirena).

VOCABULAIRE

(Tibétain-Sanscrit)

a) Ordre des Radicales

k kh g n c ch j ñ t th d n p ph b m
 tc tch ds v sh z h y r l ś s h

b) Ordre des Prefixes

g d b m h r l s

ka ba stambha
 kun spyor ba samyoga
 kun tu son sarvaga, sarvagata
 kon durlabha
 kla klo mleccha
 klan ka upālabha
 dkah duskara
 dkon durlabha
 dkyil madhya
 lkog gyur parokṣa
 skad bhāṣā
 skye udvega
 skye ba jana, janma, utpanna,
 utpada, — dan skye bar
 janmani janmani, — ba dran
 pa yod pahī phyir smṛtisamta
 nasiddhyartham, — bshin pa
 jāyamana
 skyes pumān, — med anut
 pāda, — zin pa utpanna, jāta
 skyon doṣa, — ses doṣajna

skrag pa trāsa

khams dhātu
 khug sna dhūmikā
 kho na eva
 khyad par antara, — med pa
 bhedabhāva
 khyim gha
 mkhah ākāśa
 mkhas pa buddhuman, budha,
 vicaksana

gan zag pudgala
 gus pa bhakti
 gegs viḡhna
 go deṣa, — lphan pada
 goms pa abhyāsa — med an
 abhyāsa
 gos med nagnaka
 grans samkhyā
 grug ca pratirrutkā

grub : siddhi, niṣpatti, niṣpanna, *mion pa* : dṛṣṭa; — *med* : avyakta;
krta. — *sum* : pratyakṣa.

grol ba : mukta, nirvāṇa. *ṣṇa rqi* : prāg.

dgaḥ : priya. *ṣnar* : pūrvam, prāg.

dge : śubha; — *logs* : kalyāṇa. *ṣnor byaṣ* : bhāgya.

dgois : mata.

mgal meḥi ḥkhor lo : alātacakra.

ḥgag pa : nirudh.

ḥgags pa : nirodha.

ḥgaḥ : kaścit, kaścan; — *shig* :
kevala.

ḥgrub : siddhi.

ḥgro ba : jagat, gati, janma.

ḥgros dañ ldan : gatimat.

rgyad par : kevala.

rgyan : alaṃkāra.

rgyab : apara.

rgyu : kāraṇa, hetu; — *ldan* :
hetumān; — *med* : akāraṇa.

rgyen : pratyaya.

brgyal pa : vijetā.

sgo : dvāra.

bsgul : ceṣṭā.

sgyu ma : māyā.

sgra : śābda.

sgrib : āvaraṇa; *bsgrib pa* : āvrta;

bsgribs : vrta.

bsgrin pa med pa : ayatna.

bsgrub pa : vidhīyate; — *par bya*

ba : sādhya.

ñan ḥgro : apāya.

ñes par : avaśyam, ekānta, nānū,
niyata, *niyama*, *nūnam*; —

sdom : niyama.

ño bo : rūpa; svarūpa.

ño mtshan can : āścarya.

ños po : bhāva; — *med* : abhāva;

— *gshan* : bhāvāntara.

mān pa : mādhuṛa.

ci tcam : yāvat.

cig car : yugapad.

cig ṣos : itara.

cui zad : kiñcit, svalpa; — *cig*

ṣes : kiñcijjñā.

gcer bu : nirgrantha.

bcinṣ : bandha.

lcags : loha.

cha : aṃśa; — *ṣas* : aṃśa.

chags : rajyate, rāga.

chad pa : uccheda.

chu zla : ambucandra.

chun : alpa.

che : mahat.

ched du : kṛte.

chen : mahat.

ches rin : dūre.

chos : dharma; — *ḥdod* : dharmā-
kāma.

mchuṃs : tulya, sama.

mchog : agrya, uttama, para,

śreyas.

ḥchi : maraṇa.

ḥchiñ : baddha, viṣandha.

ñi srid : yāvat.

ḥjam pa : mṛdu.

ḥlig pa : nāśa, bhāṅga; — *rtēn* :

loka, *laukika*, *laukiki*; — *pañi*

bar du : ā vināśāt.

ḥligs : bhāya; — *skye* : bhayaṃ-

kara; — *pā bskyed* : bhayaṃ-

karā.

- hjug pa : pravṛtti; — byed : pravar-
 tataka.
 rjes hgro : anu-yā.
 brjod : bhāṣ, bhāṣā, kath, etc.,
 — bya : vācya.
 ān po : śrotā.
 āams : samsa.
 āi ma : arka.
 āes pa : duṣṭa, doṣa
 āon mons : kleśa.
 gñi ga : ubhaya.
 gñis : dvi, dvaya, ubhaya, yug-
 mala; — ka min : nobhaya, —
 gñis : dvaya; — pa med pa :
 advitīya; — spyod dvandva-
 cārin.
 gñer bo : sahāya.
 rñed par dkaḥ : durlabha.
 sñam : cintā, mata; — sems pa :
 bhāva, bhāvanā
 snin po : anyatva; — brice : kṛpā.
 bsñad pa : kathā, vācya.
 glags : grathita.
 glan tchigs : māna, pramāna, hetu.
 glu mug : avidyā, moha.
 glon ba : dūram gam, tyāga.
 bian : tyāga.
 rlag pa : nitya, sāsvata.
 brlen par : pratītya; — nas : pra-
 tītya; — kun hbyun ba : pra-
 tītyasamutpāda.
 rlog pa : kalpanā, rlogs : kalp,
 vikalp; brlog pa : kalpanā.
 lla ba : drsti; — nan : kudṛṣṭi; —
 āes : kudṛṣṭi.
 bla : darsana; — baḥi sna rol :
 . drṣṭapūrva; — bya : draṣṭavya.
 stea : bimba
 ston ba : śūnya, darsana.
 stobs chun : durbala; stobs ldan :
 balavān.
 bstan : āgama, desanā.
 bsten nas : prāpya.
 tḥa dad . vyatireka.
 tḥa ma : anta; — mar : anya;
 — mal ma yin . netara
 thag rin : dūre.
 thabs upāya.
 thar ba : nīrvāna, mokṣa, mukta;
 hdod mumukṣu.
 thal ba : prasajyate.
 thub pa muni
 the tchom za ba samdeha, sam-
 aya
 thog ma ādi
 thogs ldan samyogī
 thob pa adhigam, prāp.
 thos su
 mthah anta; — mthar anta
 mthun anurūpa, mī mthun : an-
 anurūpa.
 mthor lis svarga, — hdod svarga-
 kānksin.
 mthon : drs; — dkaḥ : durdrsta.
 hthad upapadyate.
 da llar ba : vartamāna
 dan po ādi, pūrvaṃ, prāg.
 ḡam : para, — pa min : asat.
 dam beah . pratijñā.
 du ma : aneka.
 dug garala.
 de fud : tattva; — mkhyen pa :
 — rig pa : tattvavid; — ses pa :
 tattvajña.
 de bshin g-egs pa : tathāgata.
 de yi bar du : tāvat.
 don : artha, vastu; — gñer ba :

phu rol antara
ichul krama, — khrims sha
lechogs pa sumdha, skandha
mtshan lakshana, — nid mi
mtshun vallakshanya, — mi
mtshun vallakshanya, — gshi
laksha

mtshus samsa
hiche amara, himsa, mi hiche
ahimsa

mdsa ba sneha
ldsia pa graha, grha, grahana
rdas dravya bhava
rdsoas nispanna
drdsun mithya, vitatha

shi ba sha
shig pa naga
shu ba nid dravata
gshan anyi, para pithag,
bhinnu, — min abhinnu
gshu: lugs samaya
bshi catur, — char turyamsa

sa ba bhoktum
zad pa kshaya
zin ksa
zilmnan abhibhava
zlum po vitta
zlog niartaka nisedha varana
g-rugs rupi — ldan rupavan
g-rugnas saksi
bzu: pa graha grahayitum
b-log pa viparyaya

lo eti, — pa agati
ho s pa prapta ma lons pa
anagata
hon te ntha va
ya mtshan pasan lin

ya mtchar vismaya
yan apl, punar, — dag
samiyag
yan dag don pa bhutārtha
yan lag avayava, — can
avayavin
yi ge vira
yld cetis, manas, manasa,
— ches pratyaya, — med
amanaska

yun rin ciram, cirat
yul visaya
yos po purna
yo s sadā, — btag pa
pariksyate, nigraha, — su gyur
ba parikāmin, — mi ses pa
aparikāmin
yod sat, — pa satta, — nid
sattā astitva, astitā, — pahl
so bo satsvārūpa, satsva
bhāva, — med sadasat
yon lan guna, — med
naigunya
gyo ba cala, cestā

rag lus pa āyatta
ra: sva svayam, — dba:
svatantra, — dban med asva
tantra, — bshin svabhava
rab tu hyed pa prakarana
rīg pa veda
rīgs pa yujyate, — pal: don
yuktārtha — des pa suyukti
rin pa dūra
rim pa krama
run yujyate
re re ekaika
re shig tāvat
reg sparsa — da: mi ldan
asparsavat

ren bu kevala
ro rasa
rlu: vāyu

la la ka cit
lan brjod pa prativacya
lam mārṅa
las karman
lus sanra
lēgs sreyan — pas idod pas
bla abhisamupsate
len graha
log pa mithya — ita mi
thyadesti
logs pa adhigati nivṛtta

sar purva
śīl indhana — med anin
dhana
śīa srin ki aka
śin lu su, — dkon sudur
labha — bya dkaḥ suduḥ
kara
śes pa jna jnana caitanya —
gyu vijñana — med ajnana
— yod pa cetana caitanya
pratyaya — rab can prajna
b ad kath bhaḥ
bsig pa vinasa

sa bhūmi — bon bija
sa srg jas Buddha

sun byin du anā
sems pa citta cetasa — can
caitta — da ldan caittavan
soḥ gata
so sol i skye bo prthagjana —
ni min phyr ap thaktvat —
sor dgag pratishedh — dgag
par bya ba pratishedhayi
tavya — hgog prati edha
srid jan bhava sambhava
samsara
srog jiva
śla sukha
ślad p ha
ślar ya punar
gsal bar suvyaktam
gsu s vac varṇay
gsum pa tri t tya — nid
tritva

bsam cinta dar anā bhavana
— bral ni cinta, — mi khyab
par acintya — bshin cin
tyamana
bsod nams punya — chu
alpapunnya
bsrig pa dah bsrigs dāhaka
bsrigs te dagdha
bsru ba bhakjana
bslus pa vaneita

ha ca e atyabhyasa
hrul bor bjas par jarjanikṛta
lhan cig sal a sārddham



arthapati; — *mīn* : amārtha;
— *dam pa* : paramārtha;
— *med* : nirarthaka, vṛthā.

dran pa : smṛti

dri : gandha; — *ñid* : gandhatva;
— *ñīm* : sugandhi.

bdag : aham, ātmā; — *gir* :
ātmīya; — *ñid* : astitā; — *ñid*
du : svataḥ; — *ñid du bya ba* :
svārūpa; — *mīn* : anātmā; —
med : nairātmya; — *ñdsin* :
ahamkāra.

bde ba : sukha.

mdun : pūrva.

mdog : varṇa.

mdor : samāsataḥ.

ñdas : atīta.

ñdī : ayam, idam; — *med* : dūram.

ñdu ba : samavāya; — *ses* :
samjñā.

ñdod : ī, rāga; — *chags* : rakta,
rāga.

ñdren pa : netā

rdul : anu; — *phran* : anu;
— *mun* : ananu.

rdo rje : vajra.

ldan : yoga.

ldog pa : nivṛtti, nivartate, apatti;
— *byed* : nivartaka, nirarthaka.

sdan : duṣṣyati.

sdug : priya; — *bsnal* : duḥkha,
kleśa.

sdon : pūrva.

nag : kṛṣṇa.

nan bdag : adhyātman, antar-
ātmā

nad : vyādhi.

nam du yan : nam yan : kadācid,
jātu

hus : śākya.

gnas pa : bhū, tīrth, sthāna, sthiti,
sthira; — *mayin par spyar ba* :

nyogayukta; — *med* : asthira;
med pa dan : sadasatva.

gnod : duḥka; — *med* : aduḥkha.

rna ba : śrutī.

rnam pa : gati; — *par hgyur ba* :
vikāra, vikṛta, vikṛti; — *par*

hñig pa : vināśa; — *dbyas* :
vicāra; — *dbye ba* : vibhāga;

— *ses* : vijñāna; — *smun* :
vipāka; — *gshag* : vyavasthā.

sna tchogs : bhinna, vibhinna.

snañ : drs.

snod : draṣṭā.

dpe : dṛṣānta.

spans : prahāna.

spyi thun : śīmānya.

spyin pa : dāna.

spyod yul : gocara.

spyor : yukta; — *ba* : yoga.

sprin pa : abhra.

sprul ba : nirmāṇā.

špro : utsahate.

pha rol gyi cha : bahirbhāga

phal cher : prāya

phun po : skandha.

pho : pūmān; — *mo ma nū* :
stūpamnapumsaka.

phyas smra ba : niyativādīn.

phyi nas : pascāt, — *ma* : punar,
— *rol* : bahśkrīta.

phyi hchos : kriyā.

phyis : pascāt, param.

phyir rgol : prativādin

phyed : ardha.

phyogs : paksa, pradesa; — *can* :
pradesin.

phrad prāpta
 phel viddhi
 phrod pa samavāya

bar antara madhya, madhye
 — du ā
 bud med stri
 bud si indhāna
 bun pa gha a, kumbhā
 bod tchod mnam pa yangapadyā
 bya ba kartavya, kriyā — med
 nyakriva
 bya rog kaka
 byas ktaka
 bys pa hala
 byua ba vartamana
 byed pa kara a — po karta,
 kurvana — med akurvana
 byos sruta
 dbus madhya
 bram je vipra brahmana
 bral ba abhāva viprayoga
 viyukta
 bla varam
 blans grahana
 blun jva mulha
 blo matī — gros matī — da
 ldan dhūmān buddhiman —
 mchog ldan pa uttamabuddhi
 dban āyatta vasa — po
 indriya
 dbya: vicara
 dbyibs samsthāna
 l bad med par ayatnatah
 hba: mrtplāda
 hbyu: ba nirgama, sambhava,
 bhūta udbhava
 l bras bu kārya — yod pa
 satkarya
 hbrān madhya

sbyar bar bya prayojya
 ma glogste rte varjita vinā vyati
 rekā
 ma nī: narpumsaka
 ma l dus asāmanvita
 ma hons anagata
 ma tchad amita vaikalya
 ma son agata
 ma: bahu — po bahu —
 id bāhutva
 mi nara — ldan pa manuṣa
 mi mthun phjogs vipaksa
 mi dkar l gyur ba vaimukhya
 mig caksus — ldan aksuman
 — l byu caksusa
 mi: naman
 mu stegs can tirthika
 me agni vāhni
 med asat rte — par vāna
 mo stri
 mya nan l das nirvana
 myu gu ankura
 dman pa hina
 dmrys pa labha upalabha
 rma kṣaya
 rmi lam svapna
 rmo s pa muhyatī
 sman au adha bhāṣajya hita
 smig rgyu marici
 smos pa katha
 smyon pa unmattaka
 smra sabda — ba vaktā
 bruvan
 tcam matra
 rtcod pa vivāda
 rcom pa ārabh prarabh
 rteba tona
 tcha ba uṣṇa — min pa
 anuṣṇa

ſhu rol antara
ſchul krama, — *khimis* «lla
ſchogs pa samūha, skandha
mtchan lakṣa, — *ñid mī*
mtshun valakṣya, — *mī*
mtshun valakṣya ya, — *gshī*
lakṣya
mtchu s sama
hche amara, hīṣā, *mī hche*
ahimsā
mdsah ba sucha
ldsīn pa grāh grāha, grāhaya
rdas dravya bhāva
rdsoḡs nīkṣanna
drdsun mīthya vitatha

shī ba «la
shug pa nāya
shu ba nid dravya
gshan anyā parā pṛthag
bhinnā, — *mīn* abhinnā
gshu lugs samaya
bshī catur, — *char* turyāmsa

za ba bhoktum
zad pa kṣaya
zin kṣaya
zil mnan abhūbhava
zlum po «tā
zlog nivartaka niśedha vāraṇa
g uḡs rūpa — *ldan* rūpavan
gʼur gnas sāksa
bzu pa grāh grāhayitum
bʼlog pa viparyaya

lo i etī — *pa* agatī
lo s pa prāpta mā lons pa
anagata
hon te ntha va
ya mtchan pasāndin

ya mtchar vismaya
yan apl, punar, — *dag*
samyag
ya i dag don pa bhūtārtha
yan lag avayava, — *can*
avayavin
yl ge vāra
yid cetas, manas mānasa,
 — *ches* pratyaya, — *med*
amanaska
yun ri cīram, cīrit
yul «lāya
yo s po pūrṇa
yo s sadī, — *brlag pa*
parikṣyate, nīgrāha, — *su hgyur*
ba parināmin, — *mī es* pa
aparījñana
yod sṛt — *pa* sattā, — *nid*
sattā astitva, astitā, — *pal*
o bo satsvarūpa satsva
bhava, — *med* sadasat
yon lan guṇa, — *med*
nalgu ya
gyo ba cala ceṣṭa

rag lus pa ayatīa
ra i sva svayam, — *dban*
svatantra — *dban med* asva
tantra — *bshin* svabhāva
rab tu byed pa prakaraṇa
rig pa veda
rīḡs pa yujyate — *pahi don*
yuktārtha — *des* pa suyukti
ri i pa dura
rim pa krama
run yujyate
re re ekaika
re shug tavat
reg sparsa — *da mī* *ldan*
asparsavat

ren bu kevala
ro rasa
rlun vāyu

la la ka-cit
tan brjod pa prativacya
lam marga
las karman
lus sarira

legs sreyan, — pas idod pas
bla abbisāṃpate
len graha
log pa mithya — lla mi
thyadrsu
logs pa adhigatī mivṛta

sar purva
śin indhana, — med anin
dhana

sin sṛin hitaka
sin lu su, — dkon sudur
labha, — bya dkaḥ sudus
kara

ses pa jna jnana caitanya, —
gyuḥ vijnāna, — med ajnana
— yod pa cetanā, caitanya
pratyaya — rab can prajna
b ad kath bhas
bsig pa vināsa

sa bhūmi — bon bija
sa s rgyas Buddha

sun hbyin dū,ana
sems pa citta cetāsa, — can
caitta — da ldan caittavan
soḥ gata

so sol i skye bo prthagjana, —
ni min phyir aprithaktvat —
sor dgag pratiṣedh — dgag
par bya ba pratiṣedhayi
tavya — lgog pratiṣedha
sṛid jan bhava, sambhava,

samsara
srog jiwa
sla sukhā
slad prāṇa
slar ya punar
gsal bar suvyaktam
gsu s vac varṇay
gsum pa tri tṛtiya — nid
tritva

bsam cinta darśana bhavana
— bral ni cintā, — mi khyab
par acintya — bshin cin
tyamana
bsod nams punya — chun
alpapunnya

bsrig pa dah bsrigs dahaka,
bsrigs te dagdhva
bsru ba bhakṣana
bslus pa vancita

ha ca i e atyabhyāsa
hrul bor byas par jarjanikṛta
lhan cig saha sardham



TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
PRÉFACE	7
ABRÉVIATIONS et BIBLIOGRAPHIE.....	9
SYSTÈME DE TRANSCRIPTION.....	10
INTRODUCTION	1-68
1 — Origine et Développement de l'école Mādhyamika	11
2. — Le Mādhyamika et la Madhyamā pratipad	34
3. — La Littérature.....	42
4. — La Vie d'Āryadeva et ses Œuvres.....	59
5. — La Méthode de Reconstruction	66
TEXTE DU CATUḤŚATAKA : Tibétain-Sanscrit... ..	69
TRADUCTION FRANÇAISE.....	129
VOCABULAIRE TIBÉTAİN-SANSKRIT.....	169